Der Katholik

C P 78.5

Harvard College
Library

FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich,

Domdekan in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

Fünfundachtzigster Jahrgang.

1905. — Dritte Folge. — Bd. XXXI.

Mainz 1905.
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Digitized by Google

C P 78.5

HARVARD COLLEGE
NOV 19 1920
LIBRARY
Treat fund

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Prof. Dr. Sawicki, Ueber Glauben und Wissen in der neueren protestantischen Theologie und Philosophie 1
2. Leonhard Fendt, Sünde und Buße in den Schriften des Methodius von Olympus 24
3. Franz Stoll, Die Lehre des heil. Irenäus von der Erlösung und Heiligung 46
4. Literatur. P. Hildebrand Höpfl O. S. B., Das Buch der Bücher 72
   J. B. Raby, Geschichte der katholischen Kirche in Hessen vom hl. Bonifatius bis zu deren Aufhebung durch Philipp den Großmütigen 73
   Vincenzo Sardi, Vita del B. Gaspare del Bufalo etc. 76
   August Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit 79
   F. Bartoli S. J., Die Erlebnisse eines Uebermenschen . . . 80
5. Dr. Johann Döller, Die Masai und ihre Beziehung zum Alten Testament 81
6. Franz Stoll, Die Lehre des heil. Irenäus von der Erlösung und Heiligung 87
7. Prof. Dr. Sawicki, Ueber Glauben und Wissen in der neueren protestantischen Theologie und Philosophie 109
8. P. J. Hemmerle, Der Gottesbegriff bei Nikolaus von Cues . 126
9. „Flammen-Sang." Ein neuer Literaturzweig 137
10. Literatur. *M. Hagen*, S. J., Lexicon biblicum 141
    Xaverius Maria Le Bachelet, S. J., Card. Bellarmini de immaculata B. M. V. conceptione Votum 146
    1. *H. Thurston* et *Th. Slater*, Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione s. Mariae etc. 2. *Edmund Bishop*, On the origins of the Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary. 3. *René-Marie de la Broise*, La sainte Vierge. 4. C. Köster, S. J., Maria die unbefleckt Empfangene . . . 148
    Alexios v. Maltzew, Oktoichos oder Parakletike 150
    H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt 153
11. Miszelle. Der Selige Pfarrer Vianney von Ars 157
12. A. Spaldaï S. J., Zur geplanten Emendation des römischen Breviers 161
13. Dr. A. Bellesheim, Urkunden zur Definition der Unbefleckten Empfängnis der heiligsten Gottesmutter 169
14. Franz Stoll, Die Lehre des heil. Irenäus von der Erlösung und Heiligung 181
15. P. J. Hemmerle, Der Gottesbegriff bei Nikolaus von Cues . 202
16. „Flammen-Sang." Ein neuer Literaturzweig 215
17. Literatur. Dr. Ed. König, Altorientalische Weltanschauung und Altes Testament 223
    Adhémar D'Ales, La Théologie de Tertullien 225

Digitized by Google

		Seite
	1. *Tranquillino Moltedo*, Vita di S. Alessandro Sauli. 2. P. *Claudio Benedetti*, Vita di S. Gerardo Maiella	228
	M. Meschler S. J., Das katholische Kirchenjahr	233
	H. Kreuzberg, Das Gebet	235
	Herders Konversations-Lexikon	235
	A. Baumgartner S. J., Geschichte der Weltliteratur	236
	F. Reinhard, „Auf nach Bethlehem"	238
18.	Miszellen. Kunstverlag Josef Müller, Kommunionandenken	240
	Verlagsanstalt Benziger u. Co., Kommunionandenken	240
19.	Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz	241
20.	Franz Stoll, Die Lehre des heil. Irenäus von der Erlösung und Heiligung	264
21.	A. Spaldai S. J., Zur geplanten Emendation des römischen Breviers	289
22.	J. May, Die Abstammung der heil. Hildegard	298
23.	Literatur. P. C. Rösch, Der Aufbau der heil. Schriften des Neuen Testamentes	307
	Dr. M. Seisenberger, Das Evangelium nach Markus	308
	A. Portmann, Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas v. Aquin	308
	1. *R. P. J. Pargoire*, L'église byzantine. 2. *J. Tixeront*, Histoire des dogmes	309
	E. Vacandard, Études de critique et d'histoire religieuse	313
	B. Gaudeau, L'église et l'état laïque	315
	Dr. A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie	316
24.	Miszelle. Indulgenz für Verehrung der Immaculata 1503	319
25.	A. Spaldai S. J., Zur geplanten Emendation des römischen Breviers	321
26.	Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz	334
27.	Franz Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung	349
28.	P. Alph. M. Steil, O. C. R., Ueber die allgemeine Apostasie vor dem Weltende	353
29.	Stiftung eines Theologenstipendiums zu Erfurt 1499	366
30.	Jos. Gieben, Ein moderner Christusfänger	370
31.	Literatur. *Franciscus Xav. Wernz*, Ius decretalium etc.	381
	Magistretti Marcus, Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae	381
	Benedictus Ojetti S. J., Synopsis rerum moralium etc.	385
	Joseph Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte	386
	Joseph Spillmann S. J., Geschichte der Katholikenverfolgung in England	393
	Dr. Konrad Gröber, Geschichte des Jesuitenkollegs und -Gymnasiums in Konstanz	394
	Nikolaus Schleiniger S. J., Grundzüge der Beredsamkeit	397
	Victor Pierre, Les seize Carmélites de Compiègne	398
32.	Miszellen. 1. Das Conceptio-Fest für Minden 1285	399
	2. Martin Feuerstein, Der Kreuzweg	400

Digitized by Google

I.

Ueber Glauben und Wissen in der neueren protestantischen Theologie und Philosophie.

(Von Prof. Dr. Sawicki Pelplin.)

I. Der Begriff des Glaubens.

Jede Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, die von den herkömmlichen Begriffen ausgeht, ohne zu berücksichtigen, daß dieselben gerade in der neueren Zeit in der Philosophie sowohl wie auch in der protestantischen Theologie mannigfache Wandlungen durchgemacht haben, wird unbefriedigend und auf gegnerischer Seite vielleicht sogar unverstanden bleiben. Es hat allerdings in letzter Zeit auch auf katholischer Seite nicht an einzelnen Versuchen gefehlt, dieser Veränderung der Begriffe Rechnung zu tragen, sie in ihrer Entwicklung zu verfolgen und ihnen gegenüber Stellung zu nehmen. Es sei nur an Cathreins Studie über Glauben und Wissen erinnert. Immerhin ist dieses Feld noch spärlich bebaut, so daß es lohnend erscheinen möchte, hier weiter zu arbeiten. Unsere Ausführungen wollen keineswegs erschöpfende Daten geben, sondern nur einen der am weitesten in protestantischen Kreisen verbreiteten Begriff des Glaubens ins Auge fassen. Sie wollen hierbei nicht bloß unfruchtbare Kritik üben, sondern von der Überzeugung ausgehend, daß der Irrtum gewöhnlich ein Korn Wahrheit enthält, auch der Frage nachgehen, ob und in wie weit dieser neue Begriff fruchtbar gemacht werden kann.

Bei aller Verschiedenheit läßt sich eine gewisse Übereinstimmung in der Auffassung des Glaubensbegriffes bei den modernen Philosophen und protestantischen Theologen, soweit sie nicht orthodox sind, nicht verkennen. Sie stehen gewöhnlich in Abhängigkeit von Kant, und in Anlehnung an ihn haben sie auch

Digitized by Google

ihren Begriff vom Glauben gebildet. So sehr sie in der Ausführung im einzelnen abweichen, im Grundgedanken sind sie einig: der religiöse Glaube ist ihnen eine praktisch bedingte und begründete Erkenntnis, in der Sprache Kants ausgedrückt, Annahme einer Wahrheit auf grund eines Postulates der praktischen Vernunft.

Kant wird als derjenige gefeiert, der den religiösen Glauben von jeder theoretischen Erkenntnis losgelöst und ihn als praktische Erkenntnis verstehen gelehrt habe. Unter dem Einfluß des Hellenismus habe die christliche Religion bereits im Altertum den Anspruch erhoben, zugleich Philosophie zu sein, die Glaubenssätze seien theoretische Wahrheiten, Dogmen geworden. Das Dogma sei deshalb kein reiner Ausdruck des christlichen Glaubens, sondern der mit dem geistigen Inhalt des antiken Lebens innerlich verbundene und in den geistigen Formen dieses Lebens zum Ausdruck gebrachte Christenglauben.[1]) Kant habe das Dogma aufgehoben, indem er seine Fundamente, die Gottesbeweise zerstört, allgemeiner ausgedrückt, indem er die Erweiterung des theoretischen Vernunftgebrauchs über die Grenzen der sinnlichen und geschichtlichen Erfahrung hinaus unmöglich gemacht habe. „Kant hat den praktischen Glauben des Christentums sich selbst zurückgegeben, nachdem derselbe vom zweiten Jahrhundert an seinen eigentlichen Charakter durch die Theologie und in derselben eingebüßt hatte. Die Umgestaltung des christlichen Glaubens, wie sie damals stattgefunden hatte, war aber an den Gedanken geknüpft, daß der Mensch auf dem Wege der Erkenntnis sein höchstes Gut suchen müsse und finden könne . . . Dieser Grundgedanke ist es, dessen Herrschaft Kant gebrochen hat. Er hat die leitende Idee vom höchsten Gut aus jener Kombination mit dem Erkennen befreit, er hat sie statt dessen in die engste Beziehung zum sittlichtätigen Leben gesetzt.“[2]) An die Stelle des heidnischen Intellektualismus hat Kant den Voluntarismus gesetzt, nicht der Verstand, sondern der Wille ist das Höchste. Nicht die Erkenntnis ist das Erste, wodurch auch das praktische Handeln bestimmt wird, sondern nach christlicher Anschauung ist die sittliche Arbeit das Erste, und nur in und mit ihr ist die höchste Erkenntnis zu erlangen.[3])

1) J. Kaftan, Die Wahrheit der christl. Religion. Basel 1889. S. 55.
2) A. a. O. S. 212. — 3) A. a. O. S. 213.

Digitized by Google

Die Fortbildung und nachdrückliche Betonung dieses Gedankens ist Schleiermacher zu danken. „Dieser große Theologe hat im Widerspruch mit der herrschenden Tradition die praktische Bedingtheit der Glaubenssätze zum obersten Gesichtspunkt zu machen und die Arbeit auf einem andern Fuße als bisher einzurenken versucht.“ [1]) Die Durchführung des Gedankens ist ihm allerdings nicht gelungen. Die Glaubenssätze sind ihm Auffassungen frommer Gemütszustände, in der Rede dargestellt. So sind sie nicht mehr praktisch bedingte Sätze, sondern nichts anderes als philosophische Reflexionen über die Tatsache des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls.[2])

Der Gedanke, den die beiden Denker so mit mehr oder weniger Entschiedenheit aufgenommen haben, geht auf die Reformatoren selbst zurück, wie die Modernen immer wieder betonen, um das Ansehen ihres Glaubensbegriffes zu erhöhen. „Mit genialem Blick, sagt Bender,[3]) haben die Reformatoren erkannt, daß zwischen dem religiösen Glauben, der sich allein auf die Bestimmung des Menschen zu ewiger Glückseligkeit und auf die Mittel zur Erlangung derselben richte, und den überlieferten Theorieen über die Beschaffenheit, den Ursprung des Menschen und der Welt ein wesentlicher Unterschied bestehe. Aber diese Erkenntnis ist nur in der Praxis, nicht in der Theorie durchgedrungen, und die protestantische Dogmatik hat im 16. und 17. Jahrhundert den Anspruch, die Universalwissenschaft zu sein, so gut erhoben wie die katholische im Mittelalter.“ Zum Beweise, wie die Reformatoren bereits den religiösen Glauben von der theoretischen Spekulation unterschieden haben, führt Ritschl u. a. folgende Stellen aus Luthers Vorlesungen an: „Mens humana speculationibus non assequitur naturam Dei, neque certo potest statuere de misericordia Dei erga nos; sed quando in Christo apprehenditur misericordia Dei, tunc incipit cernere bonitatem et praesentiam Dei et Deum aliquo modo intelligere. Idque fit non speculativis cogitationibus, ut loquar verbis usitatis, sed *practicis cogitationibus* h. e. cum corda perterrefacta agnitione peccati reiciunt se in Christum et in eo appre-

1) J. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion. Basel 1881. S. 84.
2) A. a. O. S. 86.
3) W. Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn 1886. S. 74.

Digitized by Google

hendunt promissam misericordiam." [1]) Unter Berufung auf solche Stellen versichert man, daß der moderne Begriff des Glaubens nichts anderes beabsichtige als die Durchführung des Programmes, das die Reformatoren selbst aufgestellt haben.

Skizzieren wir nun kurz die Auffassung der Hauptvertreter des neuen Glaubensbegriffes! Vollzähligkeit der Namen wird nicht erstrebt noch ist dieselbe notwendig, da die etwa noch zu nennenden Denker nichts wesentlich Neues zu sagen hätten. Derselbe Grundgedanke kehrt bei allen, wenn auch in den verschiedensten Variationen, wieder.

Der eigentliche Herd dieser Bewegung ist die Ritschlsche Schule. Ritschl ist es gewesen, der den Begriff des Glaubens im Sinne Kants wiedererweckt, weiter ausgebildet und in der Theologie zur Durchführung gebracht hat. Der Begriff des Glaubens ist bei ihm in Abhängigkeit von dem der Religion entwickelt. Das Wesen der Religion aber ist nach Ritschl folgendes: „In aller Religion wird mit Hilfe der geistigen Mächte, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er ein Teil der Natur, unselbständig gegen diese, abhängig und gehemmt von andern Dingen; als Geist aber ist er von dem Antrieb bewegt, seine Selbständigkeit dagegen zu bewahren; in dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Druck der Naturwelt gewachsen ist." [2]) Also nicht ein theoretisches, aus uninteressiertem Erkennen hervorgegangenes Urteil ist der religiöse Glaube, sondern praktisch motiviert, auf praktische Bedürfnisse und Interessen gegründet, er beruht, um den von Ritschl eingeführten Terminus zu nennen, auf einem praktischen Werturteil. Und zwar haben wir es hier mit einer besondern Art von Werturteilen zu tun. Ritschl unterscheidet nämlich begleitende und selbständige Werturteile.

1) A. Ritschl, Theologie u. Metaphysik. 2. Aufl. Bonn 1887. S. 61.

2) A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. Bd. 3. Aufl. Bonn 1888. S. 189 f.

Digitized by Google

Begleitende Werturteile finden wir selbst beim theoretischen Erkennen, indem sich damit unwillkürlich ein Gefühl von Lust und Unlust verbindet, durch das der Wert des erkannten Objektes für uns abgeschätzt wird. Die religiösen Urteile aber sind selbständige Werturteile d. h. solche, die allein aus jenem Lust- und Unlustgefühl heraus gefällt werden. „Das religiöse Erkennen bewegt sich in *selbständigen Werturteilen*, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hilfe Gottes zu jenem Zwecke schmerzlich entbehrt.“ [1])

Die zuletzt zitierte Stelle ist bemerkenswert, sie scheint einen innern Widerspruch in der Auffassung Ritschls anzudeuten. Es wird in ihr gesagt, daß die religiösen Werturteile im Menschen Gefühle von Lust und Unlust *hervorrufen*, während sie doch nach ihrem sonst festgehaltenen Begriff umgekehrt auf grund jener Gefühle gefällt, durch dieselben hervorgerufen werden sollen. Es scheint ferner, daß überhaupt die zuletzt gegebene Definition des Glaubens als einer Annahme auf grund von Lustgefühlen sich mit der aus dem Wesen der Religion abgeleiteten Erklärung des Glaubens als einer auf praktische Bedürfnisse gegründeten Annahme keineswegs deckt. Und ich glaube allerdings, daß man Ritschl erst verstehen kann, wenn man zugibt, daß wir es bei ihm mit *zwei verschiedenen Begriffen des Glaubens* zu tun haben. Ritschl konnte sie leicht konfundieren, weil sie tatsächlich verwandt sind, sofern in beiden Fällen der Glaube praktisch bedingt erscheint und auf ein Werturteil zurückgeht: wir nehmen Gott an wegen seines Wertes für unsere Person. Aber im ersten Falle wird der Wert Gottes durch die *Vernunft* festgestellt: ich nehme Gottes Dasein an, weil ich einsehe, daß ich ohne ihn mich nicht der Natur gegenüber behaupten kann; dieses Dasein ist wie bei Kant ein *Postulat der praktischen Vernunft*, nur daß Kant Gott als Vergelter des Guten, Ritschl ihn als Helfer im Guten postuliert. Im zweiten Falle wird jener Wert durch ein *inneres Erlebnis* festgestellt: ich bin Gottes gewiß, weil ich mit innerer Lust fühle, wie Gott mich tatsächlich über die Welt erhebt. Diese Unterscheidung vermag

1) A. a. O. S. 195.

Digitized by Google

auch den Widerspruch in der zitierten Stelle zu heben. Die Werturteile, welche Lust in mir hervorrufen, sind jene der ersten Art: ich nehme Gottes Dasein auf grund des Bedürfnisses an, und in dieser Annahme fühle ich mich nun beglückt. Die innere Lust selbst aber vermittelt den Glauben im zweiten Sinne des Wortes.

Dieser zweite Begriff des Glaubens ist es auch, der nicht nur auf dem Gebiet der allgemeinen religiösen Wahrheiten, sondern auch auf dem der spezifisch-christlichen gilt. So verehre ich Christus als Gott, weil er für mich diesen Wert hat, weil ich in ihm die Offenbarung göttlicher Liebe und Erbarmung erlebe und in ihm die Kraft finde, mich über die Abhängigkeit von der Welt zu erheben.

Die Anschauungen Ritschls sind maßgebend für die Folgezeit. Dies gilt besonders von dem Grundgedanken, daß Religion und Glauben eine Geburt sittlicher Not und des Bedürfnisses seien, jeder Glaube praktisch bedingt und von allem theoretischen Erkennen loszulösen sei. Als Hauptvertreter der Schule Ritschls sind in dieser Beziehung Herrmann, Kaftan und H. Schultz zu nennen.

Bei Herrmann treten die beiden Begriffe vom Glauben, die wir bei Ritschl unterschieden haben, noch schärfer hervor, obgleich auch Herrmann den Unterschied nicht beachtet. Der erste Begriff wird ähnlich wie bei Ritschl selbst entwickelt. In der Religion, so wird ausgeführt, handelt es sich um die Erhaltung des Menschen in seinen höchsten Zwecken. Da der Menich diese Zwecke nicht aus eigener Kraft zu verwirklichen vermag, sieht er sich, um sie nicht aufzugeben, genötigt, eine überweltliche Macht anzunehmen, welche die Welt mit verborgener Gewalt jenen Zwecken des Menschen unterwirft.[1]) Der Glaube entspringt nicht einer theoretischen, sondern einer praktischen Weltanschauung, deren Inhalt sich durch nichts legitimieren kann, als durch seinen Wert für uns.[2])

Vor allem wird bei Herrmann aber der zweite Begriff ausgebildet, der Glaube ist ihm in erster Linie praktisches Erlebnis. Wirklich ist dem Glauben nicht das Erklärbare, sondern das Erlebbare, das, was im tiefsten Selbstgefühl genossen werden

1) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. S. 82.

2) A. a. O. S. 66.

Digitized by Google

kann.[1]) „Für uns ist der Glaube eine persönliche Überzeugung, die wir zwar keinem andern durch Beweise mitteilen oder aufzeigen können, die aber in uns selbst durch unsere Erlebnisse begründet ist.“ [2])

Im Einzelnen entwickelt und begründet Herrmann diesen Gedanken also. Der Glaube ist nach christlicher Anschauung eine Gabe Gottes; als solche muß ich ihn erleben, ich muß Gottes unmittelbar inne werden, fühlen, daß Gott mir gegenwärtig ist, daß er es ist, der auf mich wirkt. „Die Überlieferung dessen, was andere geglaubt haben, kann zwar unser Nachdenken beschäftigen. Aber die Geburtsstunde unseres eigenen Glaubens ist erst dann gekommen, wenn aus dem Vielerlei unseres Lebens eine Tatsache hervortritt, die durch ihren Gehalt uns die Überzeugung aufzwingt, daß ihr Vorhandensein an unserer Existenz Gottes Eingreifen in dieselbe sei. Aus diesem Grunde ist weder die Wundersucht der katholischen Volksmassen noch das Trachten des Mystikers nach seinen Entzückungen als ein religiöser Fehler überhaupt anzusehen. Denn es regt sich darin das gesunde Verlangen an der eigenen Existenz etwas wahrzunehmen, was als Gottes Nahekommen verstanden werden kann.“ [3]) Diese Tatsache ist für uns Jesus Christus, an ihm erwachen wir zur Gewißheit Gottes. Durch die erziehende Einwirkung der christlichen Gemeinde wird der Mensch mit der neutestamentlichen Überlieferung bekannt gemacht. „Er kann diese Überlieferung als historische Notiz von einem längst vergangenen Ereignis aufnehmen. Er kann aber auch den Inhalt dieser geschichtlichen Erscheinung beachten; und dann wird ihm dieselbe als das Wertvollste von allem vorkommen, was ihm die Welt, in der er steht, zu bieten vermag. Denn sie macht ihn Gottes gewiß und wird ihm dadurch zu der wunderbaren Tatsache, in welcher allein sich ihm Gott verständlich und faßbar zuwendet.“ [4]) Er wird inne, daß er in Christus mit dem Gott der Liebe zusammengetroffen ist, daß Gott ihn durch die geschichtliche Erscheinung

1) A. a. O. S. 114.

2) W. Herrmann, Römische und evangelische Sittlichkeit. 2. Aufl. Marburg 1901. S. 7.

3) W. Herrmann, Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie. Freiburg 1887. S. 45.

4) A. a. O. S. 46.

Digitized by Google

Christi berührt und ihm aus Not und Sünde hilft. „Indem ein solcher Mensch durch die Gewalt dieser Tatsache emporgehoben wird, die unwidersprechlich in seinem Leben steht, ist es ihm unmöglich, die Hebung zum Glauben als sein Werk zu erleben, sondern er erlebt sie notwendig als das Werk Gottes, der sich in der Erscheinung Jesu an ihn wendet. Das allein gibt dem christlichen Glauben Kraft und Gewißheit. Es ist nur eine weitere Entfaltung der ursprünglichen und immer neuerlebten Eindrücke der Person Jesu, wenn wir die Erfahrung machen, daß der durch ihn in uns begründete Glaube uns in unserer sittlichen Not hilft und dadurch die Verwirklichung des Guten in der Menschheit ist.“ [1])

Eine solche Entstehung des Glaubens wäre nicht möglich, wenn, wie der alte Begriff verlangt, eine Lehre Gegenstand des Glaubens wäre. Denn eine Lehre kann als solche immer nur eine allgemeine Wahrheit vergegenwärtigen, aber nicht den Gott, der sich speziell und in diesem Augenblick mit mir befaßt. Sie kann mir zwar sagen, was ich über Gott denken soll, aber den Eindruck, daß Gott selbst gegenwärtig auf mich wirkt, verschafft sie mir nicht.[2]) Nicht die Glaubensgedanken anderer sollen wir uns aneignen, sondern den Glauben selbst, den Quell, aus dem solche Gedanken hervorgehen.[3]) Denn solche Gedanken sind seine Frucht. Er ist ein lebendiger Glaube, und wenn er einmal im Menschen eingekehrt ist, wird er neue Gedanken über Gott und Welt, Christus und Mensch in ihm hervorrufen. In ursprünglicher Frische haben wir solche Gedanken in den Büchern des Neuen Testaments, die Gedanken, in denen der Glaube der ersten Christen lebte. Wir werden diese Gedanken nicht einfach herübernehmen, sonst wären sie für uns etwas Totes, sondern uns durch sie anregen lassen zur Erzeugung eigener Gedanken, in denen unser Glaube Leben gewinnt.[4]) Wir werden sie annehmen, wenn und so weit sie unsere eigenen Gedanken werden können. „Wir würden es als eine Sünde empfinden, wenn wir es wagten, einen Satz als wahr zu behandeln, dessen Gedanken nicht unsere Gedanken sind. Wenn wir einen solchen Satz in der Bibel finden, so können wir uns wohl entschließen abzu-

1) A. a. O. S. 46. — 2) A. a. O. S. 44.
3) A. a. O. S. 54. — 4) A. a. O. S. 47.

Digitized by Google

warten, ob uns seine Wahrheit einleuchten wird, wenn wir selbst innerlich klarer und kräftiger werden, aber von dem Vorsatz, ihn ohne weiteres als wahr zu behandeln, würden wir uns nichts Gutes versprechen." [1]) „Sofern in der christlichen Gemeinde Leben ist, regt sich auch das Streben, die religiösen Gedanken, in welchen der Glaube sich ausdrückt, immer wieder neu aus ihrer Quelle zu erzeugen. Kein lebendiges Glied dieser Gemeinde kann für sich selbst auf diese Tätigkeit verzichten." [2]) Die Folge davon ist allerdings, daß der Ausdruck für die Gedanken des Glaubens einer fortwährenden Umbildung gemäß dem Zeitgeist unterliegt.

Kaftan bildet im Gegensatz zu Herrmann mehr den ersten Begriff des Glaubens aus. Er unterscheidet scharf zwischen theoretischen und praktischen Urteilen, die den beiden psychischen Grundfaktoren, Vorstellung und Gefühl, entsprechen. Jene drücken einen Tatbestand aus, diese ein Verhältnis, das wir als lebendige fühlende Wesen zu dem vorgestellten Objekt einnehmen, sie fügen zu dem Tatbestand hinzu, was er uns bedeutet, sie sind Werturteile.[3]) Weil nun die Religion vor allem Gefühl ist, so ist auch die religiöse Weltauffassung praktisch. Der religiöse Glaube kommt immer so zustande, daß der Mensch einer bestimmten Wertbeurteilung folgt, eine Idee vom höchsten Gut für die Auffassung und Beurteilung des Ganzen maßgebend sein läßt.[4]) Die Wahrheit der so gewonnenen Welterklärung wird dadurch verbürgt, daß die Idee praktisch nicht giltig sein könnte, was sie doch sein soll, wenn es nicht mit der Welt eine entsprechende Bewandtnis hätte.[5]) Die Glaubenssätze sind Postulate der praktischen Vernunft.

Wenn man das Gesagte auf den christlichen Glauben anwendet, so gilt hier gemäß der Offenbarung als das höchste Gut das Reich Gottes, das Reich der sittlichen Gerechtigkeit. Alles, was notwendig ist zur Durchführung dieser höchsten Idee, legitimiert sich damit als christliche Wahrheit. Aus diesem Grunde z. B. nehmen wir das Dasein Gottes an, von jenem

1) W. Herrmann, Römische und evangelische Sittlichkeit. S. 4.
2) W. Herrmann, Die Gewißheit des Glaubens. S. 57.
3) J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. S. 37.
4) A. a. O. S. 190 f.
5) J. Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion. S. 379.

Digitized by Google

Gesichtspunkte aus rechtfertigen wir die Eigenschaften, die wir ihm beilegen. Wir müssen ihn als überweltlichen Gott denken, da er Herr der Welt sein und uns helfen soll gegen die Hemmnisse von seiten der Natur, wir betrachten ihn nicht als blinde Naturmacht, sondern schreiben ihm Verstand und Willen zu, da es sinnlos wäre, Hilfe von einer Macht zu verlangen, die nicht versteht, was wir wollen, die nicht Verständnis hat für die menschlichen Bedürfnisse und Wünsche.[1])

Schultz hat den Begriff des Glaubens nicht selbständig fortgebildet, sondern von Ritschl herübergenommen, aber er illustriert ihn, indem er unter diesem Gesichtspunkt eingehend die Lehre von der Gottheit Christi behandelt. Darnach ist die Überzeugung von der Gottheit Christi „nicht durch Überlegungen wissenschaftlich-historischer Art geweckt worden und kann nicht durch dieselben geweckt werden. Ebensowenig kann sie durch Schwierigkeiten und Zweifel solcher Art in betreff des Einzelverlaufs des irdischen Berufslebens Jesu von Nazareth oder gar seines für den Erlöserberuf nicht entscheidenden äußern Lebensverlaufs gestört werden. Denn sie ruht ausschließlich auf einem Werturteile, welches sich seiner Natur nach der allgemein wissenschaftlichen Beweisführung entzieht — auf dem Urteil über den Wert des von Christus ausgehenden und in seiner Gemeinde grundsätzlich zur Geltung gekommenen menschlichen Lebens im Unterschied von dem Leben des durch andere weltliche Motive bestimmten Menschen — also auf einem Urteil, welches sich nur auf Erfahrung gründen und an der praktischen Vernunft bewähren kann, es handelt sich um eine Glaubenstat.“ [2])

Die in der Schule Ritschls entwickelten Begriffe haben weit über diese hinaus gewirkt. Es sei noch auf einige Theologen und Philosophen hingewiesen, die hier in Betracht kommen.

Klar und konsequent, ja mit einer gewissen Schroffheit finden wir die neuen Begriffe bei Bender entwickelt. Die Religion ist auch ihm ein Kind der Not. Der Mensch ist religiös, d. h. er glaubt an Gott und dient ihm infolge seines Selbsterhaltungstriebes. Er wendet sich an Gott, weil er aus eigener Kraft sein Lebensideal in der Welt nicht durchzuführen vermag, sondern

1) J. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion. S. 97 ff.
2) H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha 1887. S. 2.

Digitized by Google

überall auf Schranken seines eigenen Vermögens und auf Hemmnisse von seiten der Welt stößt. Dem entsprechend ist aller Glaube zunächst praktisch, d. h. auf die Beschaffung der Mittel zur Verwirklichung des Lebensideals des Menschen gerichtet.[1] Nicht die Frage nach Gott, sondern nach dem Menschen ist die Zentralfrage der Religion. Die Gottesidee ist zunächst nur die Hilfslinie, die der Mensch zieht, um sich sein Dasein in der Welt verständlich zu machen. die anbetende Erhebung zur Gottheit nur das Hilfsmittel, mit welchem der Mensch im Kampf um seine Existenz sich überirdische Kräfte aneignen will, um seine Interessen aufrecht zu erhalten auch da, wo seine eigenen Kräfte versagen.[2] Wie die Religion überhaupt, so ist der Glaube nichts als ein Akt der Notwehr gegenüber den Hemmnissen des Lebens." [3]

Also praktisch, nicht theoretisch motiviert ist der Glaube, er will den Menschen nicht aufklären, sondern beruhigen und befriedigen, oder er will ihn über nichts anderes aufklären als über seine Bestimmung und die Bedingungen und Mittel ihrer Durchführung.[4] Dadurch sind auch zugleich die Grenzen des Glaubens bestimmt, nichts darf als religiöse Wahrheit gelten als das, was in notwendigem Zusammenhang mit der Durchführung unseres Lebensideals steht.

Auch Lipsius ist hier zu nennen trotz seiner Polemik mit der Ritschlschen Schule. Bei aller Abweichung im einzelnen finden wir auch hier Übereinstimmung in den Grundgedanken. Die Realitäten der sittlich-religiösen Überzeugung, so wird ausgeführt, werden angenommen auf grund praktischer Nötigungen der lebendigen Person. Der Glaube entsteht, indem der Mensch sich als denkendes und lebendes Subjekt, d. h. als Persönlichkeit der Natur gegenüber behauptet. Der Mensch muß eine sittliche Ordnung und einen Gott annehmen, der die Natur den sittlichen Zwecken unterwirft, da der Mensch dies allein und aus eigener Kraft nicht vermag. „Hier liegt die Wurzel aller sittlichen und religiösen Nötigungen des Menschengemütes. Im Gebiete des Sittlichen wie in der Religion handelt es sich um eine Frage unserer persönlichen Existenz. Praktische Antriebe, denen wir

1) W. Bender, Das Wesen der Religion. S. 69.
2) A. a. O. S. 22. — 3) A. a. O. S. 114.
4) A. a. O. S. 138.

Digitized by Google

folgen müssen, wenn wir uns nicht selbst aufgeben wollen, nötigen uns zur Anerkennung einer übersinnlichen Ordnung der Dinge, in welcher die lebende Person ihre wahre Heimat findet, und welche darum für uns ebenso gewiß ist als unsere persönliche Existenz." [1])

Allerdings polemisiert Lipsius gegen Herrmann. Der religiöse Glaube beruht nach seiner Ansicht nicht auf einem Werturteil im Sinne der Ritschlschen Schule, sondern auf einem unmittelbaren inneren Erlebnis. Nicht mit Unrecht hält er Herrmann entgegen, man dürfe nicht, wie er es tue, „unmittelbar erlebte Gewißheit" und „auf grund eines subjektiven Werturteils statuierte Wirklichkeit" einander gleichsetzen. „Jene Gewißheit beruht auf einer Bestimmtheit meines subjektiven Selbstbewußtseins, die ich zugleich mit jenem gegeben finde, also ebensowenig wie dieses bezweifeln kann. Bei der Annahme einer Wirklichkeit auf grund des Wertes, welche dieselbe für mich aus irgend welchen Erwägungen behauptet, statuiere ich das Vorhandensein eines objektiven Tatbestandes außer mir. Hier tritt aber immer eine wenn auch unwillkürliche Verstandesreflexion, ein bewußter oder unbewußter Schluß zwischen ein, welcher irrig sein kann." [2]) Ich behaupte hier „die Realität irgend eines nicht unmittelbar erfahrenen Objekts um des Wertes willen, welchen ich dieser Realität, wenn sie besteht, für mein Gefühl und meine Zwecksetzung beimessen zu sollen meine. Solche Werturteile können falsch sein; unmittelbare innere Erfahrungen des Subjekts können dies nie; auch der religiöse Glaube beruht zuletzt nicht auf einem „Werturteil" oder darauf, daß ich es „zweckmäßig" finde, die objektive Realität des Geglaubten zu statuieren, sondern er beruht auf der unmittelbar erlebten Gewißheit des persönlichen Subjekts, welches sich als Person aufgeben müßte, wenn es auf jenen Glauben verzichtete. Mit dieser Gewißheit ist allerdings unmittelbar zugleich ein Urteil gesetzt über den unvergleichlichen Wert d. h. die Würde des persönlichen Lebens." [3])

Man möchte hiernach geneigt sein anzunehmen, daß Lipsius' Standpunkt sich mit dem deckt, den Herrmann in der zweiten Begriffsbestimmung des Glaubens entwickelt. Dem ist nicht so.

1) R. A. Lipsius, Philosophie und Religion. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik. Leipzig 1885. S. 121.

2) A. a. O. S. 130. — 3) A. a. O. S. 130 f.

Digitized by Google

Vielmehr kommt Lipsius dem ersten Begriffe Herrmanns, den er selbst bekämpft, näher als es auf den ersten Blick scheint. Denn was Lipsius erlebte Gewißheit nennt, ist etwas anderes als das, was Herrmann darunter versteht. Nach Herrmann erleben wir im Glauben das Dasein der religiösen Objekte selbst, wir haben und fühlen Gott selbst und sein Wirken unmittelbar in uns. Was ich nach Lipsius erlebe, sind nicht die religiösen Objekte selbst, unmittelbar inne werde ich nur die eigene Persönlichkeit und die Tatsache, daß ich mich als Persönlichkeit aufgeben müßte, sobald ich auf die Religion verzichte. Von hier zur Annahme jener Objekte kann auch Lipsius nur durch einen Schluß kommen, er kann an sie nur glauben auf grund ihres Wertes und ihrer Notwendigkeit für seine Person. Er muß anerkennen, was er bekämpft, auch ihm können die religiösen Wahrheiten nichts anders sein als Postulate der praktischen Vernunft.

Von Philosophen, die dem kantischen Glaubensbegriff sich anschließen, sei zunächst Spitta genannt. Auch ihm ist der tiefste Grund des Glaubens das Bedürfnis. Der sittliche Imperativ drängt zur Annahme Gottes, ohne dessen Hilfe ich meine Aufgabe nicht zu erfüllen imstande bin. „Ich glaube an Gott, weil und insofern ich diesen Glauben brauche zu meinem Leben. Ich fühle mich gezwungen, ich muß, das soll heißen: ich kann nicht anders. Ohne Gottesglauben kann ich nicht leben. Könnte ich ohne ihn fertig werden, so würde es mir entfernt nicht in den Sinn kommen, mich mit solchen Gedanken zu befassen. Aller Glaube, wo und wie immer wir ihn antreffen, ist Bedürfnisglaube.“ [1]) „Die Religion, der ich angehöre, habe ich nicht, weil sie die wahre ist, wie man doch meinen sollte, sondern sie ist die wahre, weil ich sie habe, und ich habe sie, weil und sofern sie meinen Bedürfnissen entspricht, das und nichts anderes ist der tatsächliche Sachverhalt. Es hat hiermit dieselbe Bewandtnis wie mit der Frage nach dem „wahren“ Gott. Gott ist stets und kann nur sein irgend jemandes Gott, ihm hilft er, darum ist er sein Gott. Religiös sein bedeutet nicht umsonst: persönlich sein; der religiöse Mensch hat seinen Gott — dieser sein Gott ist dann hinterher Gott schlechthin; es sind Er-

1) H. Spitta, Mein Recht auf Leben. Tübingen 1900. S. 182.

Digitized by Google

fahrungstatsachen des innern persönlichen Lebens, um die es sich überall handelt, der fremde Mensch mag sie für sich ebenfalls annehmen oder aber ablehnen, je nachdem, zu ändern vermag er sie nicht."[1])

In dieser Reihe ist ebenfalls der niederländische Religionsphilosoph Rauwenhoff, dessen Begriff keine neuen Gesichtspunkte aufweist, und der große Eklektiker Paulsen zu nennen. Die Anschauungen des letzteren sind den Lesern des „Katholik" durch die Abhandlung von Nordwälder bekannt. Auch Paulsens Ausführungen gipfeln in dem Gedanken: der Glaube ist nicht Erzeugnis der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft. „Wäre der Mensch ein rein intellektuelles Wesen, dann möchte er sich an den Bruchstücken von Erkenntnis genügen lassen, welche die wissenschaftliche Forschung nach und nach zusammenträgt. Aber er ist nicht bloßer Verstand, er ist auch und vor allem ein wollendes und fühlendes Wesen. Und in dieser Seite seines Wesens hat die Religion ihre tiefsten Wurzeln. Gefühle der Demut, der Ehrfurcht, der Sehnsucht nach dem Vollkommenen, mit denen sein Herz in der Anschauung der Natur und Geschichte erfüllt wird, bestimmen sein Verhältnis zur Wirklichkeit unmittelbarer und tiefer als es die Begriffe und Formeln der Wissenschaft vermögen. Aus ihnen erwächst die Zuversicht, daß die Welt nicht ein sinnloses Spiel blinder Kräfte, sondern die Offenbarung eines Guten und Großen sei, das er freudig als ein seinem innersten Wesen Verwandtes anerkennen dürfe. Denn das ist doch das eigentliche Wesen jedes religiösen Glaubens die Zuversicht, daß in dem, was ich als das Höchste und Beste liebe und verehre, das eigentliche Wesen der Wirklichkeit sich mir offenbart, die Gewißheit, daß das Gute und Vollkommene, worauf das tiefste Sehnen meines Willens gerichtet ist, Grund und Ziel aller Dinge ist."[2]) Also Werturteile im Sinne Ritschls!

Doch besteht immerhin ein Unterschied zwischen der Auffassung bei Paulsen und den andern Denkern, die wir kennen gelernt haben. Die Religion ist bei ihm aus der Verbindung mit der Sittlichkeit losgelöst. Ich muß nicht etwa glauben, um

---

1) A. a. O. S. 198.

2) F. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 10. Aufl. Berlin 1903. S. 7 f.

Digitized by Google

mich als sittliche Persönlichkeit behaupten zu können; nicht sittlich machen, sondern trösten soll mich die Religion. Es ist deshalb auch nicht sittliche Pflicht zu glauben. „Nicht mit einer Forderung haben wir es hier zu tun, sondern mit einer Tatsache; es glaubt niemand, und niemand kann glauben, daß die Wirklichkeit völlig gleichgiltig oder gar feindselig sei gegen das, was ihm das letzte Ziel und höchste Gut ist.“ [1]) Die Auffassung Paulsens vom Glauben muß deshalb seichter genannt werden. Die Religion ist in ihrer eminent sittlichen Bedeutung nicht erkannt worden.

Diese kurze Übersicht genüge zur Charakteristik des neuen Glaubensbegriffes. Übereinstimmend wird gelehrt, daß der Glaube nicht theoretisches Erkennen, nicht Fürwahrhalten auf grund fremden Zeugnisses, sondern *auf praktische Motive begründet* sei; und zwar legitimieren sich die Glaubenswahrheiten als *Postulate des sittlichen Bewußtseins* oder *durch die innere Erfahrung*. Die Modernen entwickeln voll Selbstbewußtsein und Zuversicht ihren neuen Begriff, ohne auf den alten Autoritätsglauben näher einzugehen, er wird einfach als zu äußerlich abgetan. Dieser Umstand rechtfertigt es, wenn wir im Folgenden uns weniger die Verteidigung des alten als die Prüfung und Würdigung des neuen Begriffes angelegen sein lassen.

Müssen wir den neuen Begriff in Bausch und Bogen ablehnen? Wenn wir am alten Begriff festhalten, fordert dieser die unbedingte Verwerfung des neuen, sind sie völlig unverträglich? Ich glaube nicht. Wenn wir unter Glauben ganz im allgemeinen die Annahme eines Satzes verstehen, dessen innere Wahrheit wir nicht einzusehen noch zu erweisen vermögen, so kann dieser Begriff im einzelnen ein ganz verschiedener sein je nach den Gründen, auf die wir uns bei der Annahme einer solchen Wahrheit stützen. Warum sollte nicht auch der Begriff des christlichen Glaubens außer seiner Hauptbedeutung noch Nebenbedeutungen zulassen, warum die christliche Wahrheit, die wir auf grund fremden Zeugnisses annehmen, nicht noch in anderer Weise sich beglaubigen? Und es ist dem tatsächlich so, und tatsächlich sind im Christentum von alters her auch jene beiden Begründungen des Glaubens, welche die Modernen als die ein-

1) A. a. O. S. 348.

Digitized by Google

zig möglichen betonen, gekannt und beachtet worden. Man hat immer gewußt, daß die christliche Wahrheit den Menschen auch durch innere Erlebnisse und Erfahrungen, durch innere Tröstung und Stärkung überzeugt, in denen die Seele gewissermaßen Gottes Nähe fühlt; nie sind die Heiligen müde geworden zu loben und zu preisen, wie süß der Herr sei. Ebenso war die Glaubenswahrheit bekannt als Postulat der praktischen Vernunft. Das hat man stets festgehalten und betont, daß der Mensch an Gott stets glauben muß, wenn er nicht an sich selbst und der Welt irre werden will, daß er seiner bedarf, um sittlich leben und seine höchsten Lebenszwecke erfüllen zu können, daß, wenn nichts anderes, so doch die Not ihn zu Gott hinführen wird.

Deshalb werden wir den neuen Glaubensbegriff nicht schroff ablehnen, sondern es freudig begrüßen, wenn jene alten Lehren hier in modernem Gewande wiederkehren und eine neue Begründung erfahren. Das wahre Christentum ist die Synthese aller Wahrheit und schließt keine aus. Aus den folgenden Ausführungen wird erhellen, daß wir damit nicht etwa den ganzen Standpunkt der Modernen, vor allem nicht die Voraussetzungen billigen, die zu jenem Glaubensbegriff geführt haben. Auch im Glaubensbegriff selbst wird manches richtig zu stellen sein, vor allem aber werden wir zu prüfen haben, welchen Wert der neue Begriff hat, ob er wirklich der einzig berechtigte ist, ja ob er überhaupt für sich allein genügt. Alles wird von der Entscheidung der Frage abhängen, ob dieser Glaube seinen Inhalt, und zwar den ganzen Inhalt des positiven Christentums, in genügender Weise als Wahrheit zu legitimieren und eine wirkliche Gewißheit, ein festes unerschütterliches Fürwahrhalten zu bewirken vermag. Damit wird sich zugleich die Frage erledigen, ob der neue Glaubensbegriff den alten überflüssig gemacht hat.

II. Glauben und Wissen, Religion und Metaphysik.

Wie den Begriff des Glaubens, so haben die Modernen auch die strenge Trennung von Glauben und Wissen von Kant herübergenommen. Die Religion hat mit der eigentlichen Wissenschaft nichts gemein, bezüglich der religiösen Objekte gibt es keine theoretische Erkenntnis, kein Wissen, sondern nur ein Glauben. Religiöses Erkennen und Glauben sind Begriffe, die sich vollständig decken. Jene Trennung wird vor allem in der

Digitized by Google

Ritschlschen Schule mit aller Entschiedenheit festgehalten, obgleich die letzte Zeit Anzeichen gebracht hat, daß eine mildere Anschauung sich langsam Bahn bricht.

Ritschl stützt diese seine Anschauung auf Kants Erkenntnistheorie, zugleich versucht er aber auch einen eigenen Beweis. Resultat des theoretischen Erkennens ist die Metaphysik. Diese vermag aber zu den religiösen Grundbegriffen nicht vorzudringen. Sie untersucht die allgemeinen Gründe des Seins, sieht aber ab von besonderen Merkmalen der einzelnen Dinge, auch von ihrer Einteilung in Natur- und Geisterwelt. Für diesen Wertunterschied hat sie keinen Maßstab, er ist ihr gleichgültig. So kann sie wohl zu dem Begriffe eines innerweltlichen Absoluten kommen, nie aber zu dem religiösen Begriffe des persönlichen überweltlichen Gottes. Denn diesen Begriff gewinnt die Religion eben dadurch, daß sie von jenem Wertunterschied ausgeht und eine überweltliche Macht postuliert, welche dem Menschen als persönlichen Geist seinen Wert gegen die Hemmungen der Natur erhält.[1] „Wenn Gott in oder über der Welt die Macht ist, welche der Mensch verehrt, weil sie sein geistiges Selbstgefühl gegen die Hemmungen aus der Natur aufrecht erhält, so gehört kein Gedanke von Gott in die Metaphysik, da deren Erkenntnisse gleichgültig gegenüber dem Art- und Wertunterschied von Geist und Natur sind.“[2] So haben Glauben und Wissen, Religion und Metaphysik kein Objekt gemein, sie fallen vollständig auseinander.

Noch entschiedener tritt Herrmann für die Trennung ein. Zwar ist nach ihm auch die Metaphysik nicht theoretische Wissenschaft, sondern praktisch bedingt, aber in ganz anderer Weise wie der religiöse Glaube. Rein theoretisch sind nur die exakten Wissenschaften, in ihnen wirkt das uninteressierte Denken. Diese reine Erkenntnis hat aber den Charakter der Grenzenlosigkeit, sie kommt zu keinem Abschluß, sie gibt kein geschlossenes Weltbild. Das Bestreben, durch die Begriffe des Ganzen und der Teile, der Ursache und Wirkung die Gegenstände zu ordnen, führt an kein Ende, immer ergibt sich die Aufforderung, sie noch

1) A. Ritschl, Theologie u. Metaphysik. S. 9.
2) A. a. O. S. 11.

Digitized by Google

einmal anzuwenden.[1]) Wenn wir trotzdem das Weltbild abschließen, so bestimmen uns dazu nicht theoretische, sondern praktische Gründe. Wir wollen die Natur nicht bloß vorstellen, sondern gehen darauf aus, auf sie zu handeln, unsere Zwecke in ihr zu verwirklichen. Dazu ist das Vertrauen notwendig, daß ein stetiger Zusammenhang des Geschehens stattfinde, dessen sich der Mensch durch die Erfahrung bemächtigen kann, um durch diese geleitet die Natur zu beherrschen. So entsteht die Hypothese von der Begreiflichkeit der Welt, die nur möglich ist für fühlende, wollende Wesen.[2]) Es handelt sich hier nicht mehr um theoretische, sondern praktische Welterklärung.

Es gibt aber zwei Arten praktischer Welterklärung, Metaphysik und religiöser Glaube. In der Metaphysik handelt es sich um die Erhaltung des Menschen als Naturwesen, die durch Erklärung der Welt und deren mechanische Beherrschung erreicht werden soll. Die Metaphysik kommt daher nicht über die Welt hinaus, sie schließt ab mit dem Absoluten als dem immanenten Weltgrund, da durch dieses schon die Einheit der Welt garantiert wird. In der Religion aber handelt es sich um die Erhaltung des Menschen in seinen höchsten Zwecken; sie postuliert eine überweltliche Macht, welche dem Menschen hilft, diese Zwecke selbst gegen den Widerspruch und die Hemmungen von seiten der Natur zu realisieren.[3]) Während daher die Metaphysik von der Physik abhängig bleibt und mit ihr sich ändert, tritt die Religion mit dem Anspruch auf, absolute Wahrheit zu sein. Es handelt sich in ihr um das höchste Gut, etwas unbedingt Wertvolles, von dem der Mensch verlangt, daß es sich auf jeden Fall, wie immer die Welt beschaffen sei, durchsetze. Die Religion ändert sich nicht mit der Auffassung der Welt, sondern nur mit der Auffassung des höchsten Gutes. „Diejenige Einheit der Welt, welche nur religiös interessiert, ist gegen die durch die wissenschaftliche Naturerklärung hergestellte Ordnung völlig indifferent.“ [4])

Das metaphysische Absolute ist deshalb unter keinen Umständen mit dem religiösen Gott zu identifizieren. „Der Gott

1) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen. S. 24 f.

2) A. a. O. S. 35. — 3) A. a. O. S. 82. — 4) A. a. O. S. 85.

Digitized by Google

der Metaphysik gehört ohne Frage auch in die Physik." [1]) Verschmelzung beider Begriffe ist nur in einer pantheistischen Naturreligion, nicht aber im Christentum angängig; sie wäre ein Rückfall ins Heidentum und daher nicht nur unerlaubt, sondern auch unsittlich. „Die Interessen der Religion und der wissenschaftlichen Welterkenntnis drängen in gleicher Weise dazu, die Differenz der Objekte in Metaphysik und Religion anzuerkennen." [2])

Glauben und Wissen bedeuten also nicht nur zwei verschiedene Erkenntniswege, sondern erschließen auch zwei ganz verschiedene Welten oder Wirklichkeiten. Wenn dem aber so ist, dann sind auch alle Bemühungen eine Übereinstimmung zwischen Glauben und Wissen nachzuweisen überflüssig, es macht nichts aus, wenn sie sich widersprechen. Ja der Gedanke der Trennung verschärft sich bei Herrmann zu der Behauptung, daß Glauben und Wissen sich tatsächlich widersprechen. In der Welt des Wissens, der Naturwelt ist gar kein Platz für die Objekte des sittlich-religiösen Glaubens, ihre Gesetze verbieten geradezu deren Annahme. Wo das Naturgesetz herrscht, „ist für dasjenige kein Platz, was der Glaube für wirklich hält, die Freiheit des Willens und das erkennbare Walten eines Gottes, und wie entwürdigt sich die Theologie selbst, indem sie für ihren Gegenstand da um Anerkennung bettelt, wo derselbe um seines Inhalts willen keine Anerkennung finden kann"! [3])

Die Systeme der übrigen von uns genannten Denker bieten keine neuen Gesichtspunkte. Für sie ist es gleichfalls Dogma, daß Kant die Unmöglichkeit der theoretischen Erkenntnis auf dem Gebiete des Übersinnlichen erwiesen habe, sie begründen die Trennung von Glauben und Wissen durch eine auf Kant fußende Erkenntnistheorie.

Milder und vermittelnd ist Lipsius' Anschauung. Seine Ausführungen sind zugleich eine treffende Kritik der Vorstellungen, die in der Ritschlschen Schule herrschen. Allerdings ist auch nach ihm die Metaphysik nicht imstande, sich bis zu den religiösen Wahrheiten zu erheben; die Idee des Absoluten, bis zu der sie vordringt, erschöpft keineswegs den Gehalt des christlichen Gottes-

1) A. a. O. S. 110. — 2) A. a. O. S. 100.
3) W. Herrmann, Die Gewißheit des Glaubens. S. 7.

Digitized by Google

begriffes, das Wort „Gott" gehört der religiösen, nicht der philosophischen Sprache an. Aber trotzdem sind die Naturwelt der Metaphysik und die religiös-sittliche Welt nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten, die ganz auseinanderfallen, sondern es besteht zwischen ihnen Beziehung und Zusammenhang.

Zunächst dürfen die beiden Welterklärungen sich nicht widersprechen. Wie immer wir zu einer Erkenntnis kommen, sei es durch Spekulation oder auf grund praktischer sittlicher Motive, immer sprechen wir sie in einem Urteil aus, das einen Tatbestand bezeichnen will. Damit ist die Annahme ausgeschlossen, daß Widersprechendes uns zugleich als wirklich gelten könnte. „Vermöchte eine Metaphysik mit den Mitteln unseres Welterkennens die religiöse Gewißheit als ein Produkt subjektiver Einbildung zu erweisen, so würde sich Herrmann durch diesen Widerspruch in seinem Glauben nicht stören lassen. Denn nach ihm liefern das Christentum und die Metaphysik zwei Weltbilder, die einander notwendig widersprechen. Meinem Glauben dagegen wäre die Erkenntnis, daß sein ganzer Inhalt auf leerer Einbildung beruht, absolut tötlich." [1]) Allerdings kann die Metaphysik eine solche Prüfung nicht vornehmen, da sie die Objekte der Religion gar nicht zu erreichen vermag, wohl aber hat sie eine andere Aufgabe zu erfüllen, sie hat die Begriffe, durch die wir unserer religiösen Überzeugung Ausdruck geben, auf ihre logische Richtigkeit hin zu untersuchen, denn das Begriffsmaterial, mit welchem wir eine sittlich-religiöse Welterklärung unternehmen, ist dasselbe, mit welchem wir auch im theoretischen Welterkennen arbeiten müssen; ebenso sind auch die logischen Gesetze, denen unser Urteilen und Schließen unterliegt, hier keine andern als dort.[2])

Es läßt sich weiterhin sogar ein positiver Zusammenhang zwischen metaphysischer und religiös-sittlicher Weltanschauung nachweisen. Das Unternehmen einer einheitlichen, die natürliche und sittliche Welt umspannenden Weltanschauung ist nicht „unsittlich", sondern sogar notwendig, man kann die teleologische Weltbetrachtung von der kausalen gar nicht völlig absondern. „Eine solche Absperrung beider Gebiete, des der teleo-

1) Lipsius, a. a. O. S. 166.
2) A. a. O. S. 167.

Digitized by Google

logischen Betrachtung und des der kausalen Erkenntnis ist nur so lange, und auch dann nur scheinbar, möglich, wenn man sich begnügt, die religiösen Vorstellungen auf ihren Geltungswert für den Frommen hin zu betrachten, mit ängstlicher Fernhaltung jeder Frage nach ihrer logischen Vollziehbarkeit und nach dem Verhältnis, in welchem die aus irgend welchen religiösen Voraussetzungen gefällten Urteile über einen empirischen Tatbestand mit den Bedingungen alles empirischen Geschehens überhaupt stehen. Letztere Frage, für die unreflektierte Frömmigkeit gleichgültig, kann ich in der Theologie nicht so ohne weiteres beiseite schieben." [1] Man braucht die teleologische Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt nur durchzudenken, um sofort zur kausalen Betrachtung geführt zu werden. Die postulierte Herrschaft Gottes über die Welt z. B. schließt doch sicher ein Kausalverhältnis ein, er könnte nicht teleologische Macht sein, wenn er nicht überhaupt Macht wäre, er wäre nicht Herr der Welt, wenn er nicht ihre schöpferische Ursache wäre.[2] So besteht denn tatsächlich ein Zusammenhang zwischen der Welt des Glaubens und Wissens, und so gewiß das Absolute der Metaphysik und der Gott des Glaubens zwei verschiedene Werte sind, so kann darum doch das Objekt, auf welches beiderlei Aussagen sich beziehen, beidemal dasselbe sein.[3]

Damit ist die Brücke zwischen Glauben und Wissen wieder geschlagen und die schroffe Trennung, wie sie nach Ritschl und Herrmann bestehen soll, wieder aufgehoben. Immerhin ist nach unsern Anschauungen auch bei Lipsius noch genau so wie bei den vorgenannten Denkern die Grenzlinie zwischen Glauben und Wissen falsch gezogen. Darin ist er mit seinen Vorgängern einig, daß das Wissen keines der religiös-sittlichen Objekte zu erreichen vermag. Soweit diese Anschauung — und sie tut es in der Hauptsache — auf Kants Erkenntnistheorie zurückgeht, wollen wir von einer Kritik absehen; die Kritik Kants ist von katholischer Seite oft genug gegeben, und noch neuerdings sind die Hauptargumente derselben von Cathrein wiederholt worden. Nur auf das Argument, das aus dem Begriff der Metaphysik hergeleitet wird und das man das spezi-

1) A. a. O. S. 160 f.
2) A. a. O. S. 161. — 3) A. a. O. S. 140.

Digitized by Google

fische Argument der Ritschlschen Schule nennen könnte, sei eingegangen.

Ritschl betont: wenn Gott im religiösen Sinne des Wortes die Macht ist, welche den Geist in seinen Zwecken gegenüber der Natur erhalten soll, so gehört er nicht in die Metaphysik, da diese gleichgültig ist gegen den Unterschied von Natur und Geist und die Dinge nur in den allgemeinen Eigenschaften, in denen sie alle übereinstimmen, betrachtet. Dieses Argument schöpft seine ganze Beweiskraft aus einer falschen Bestimmung des Begriffes der Metaphysik. Selbst für Aristoteles, an dessen Metaphysik Ritschl den Begriff entwickelt, trifft jene Begriffsbestimmung nicht zu, da doch der Philosoph in der Metaphysik nicht nur die allgemeinen Eigenschaften und Ursachen der Dinge erörtert, sondern auch die Lehre von Gott in den Rahmen der genannten Wissenschaft hineinbezieht. Nun hat Ritschl allerdings recht, wenn er die Unvollkommenheit des aristotelischen Gottesbegriffes betont: „Die Fürsorge für die Menschen und die Übung der vergeltenden Gerechtigkeit, welche die hellenische Religion ihren Göttern zuerkennt, ist in dem unbewegten actus purus ausgeschlossen.“ [1]) Aber dies ist noch kein Grund, den aristotelischen Gott einem innerweltlichen Absoluten gleich zu setzen. Jedenfalls betont Aristoteles, daß sein Gott reines Denken, reiner über alle Materie erhabener Geist sei, weil er darin die höchste Daseinsform erblickt. Daraus geht klar hervor, wie sehr der antike Philosoph den Wertunterschied zwischen Geist und Natur beachtet hat. — In dem aber, was wir heute Metaphysik nennen, ist das, was Ritschl im Auge hat, nur ein Teil, die allgemeine Metaphysik, die Ontologie. Den zweiten Teil bildet die spezielle Metaphysik, welche Wesen, Urgrund und Endziel der Dinge erforschen will. Um das Wesen der Welt nach Möglichkeit zu erkennen, muß sie alles, was Sache oder Tatsache ist, wohl ins Auge fassen, muß sie nicht nur das Gemeinsame in den Erscheinungen, sondern auch die Unterschiede und gerade diese beachten; sie darf vor allem nicht den höchsten am meisten charakteristischen Unterschied außer acht lassen, wenn sie nicht ein völlig falsches Weltbild zeichnen will. Wenn man trotzdem durchaus an der Begriffsbestimmung Ritschls bezüglich der Metaphysik festhalten will, so wird man die soeben genannten

1) A. Ritschl, Theologie und Metaphysik. S. 10.

Digitized by Google

Fragen einer andern philosophischen Disziplin zuweisen müssen, verzichten kann die Philosophie auf deren Erörterung nicht.

Auch den Wertunterschied zwischen Geist und Natur kann und darf die Philosophie beachten. Der Einwand Herrmanns, daß die Wissenschaft des theoretischen Geistes keine Wertbestimmung kenne, ist hinfällig. „Ordnet denn die Wissenschaft, fragt er, welche das tatsächlich Vorhandene erklären will, die Tatsachen nach ihrem Werte? Ich denke, je mehr sich die erklärende Wissenschaft aus der Form herausarbeitet, welche dem Mittelalter entsprach, desto mehr ist sie darauf bedacht, sich in der Auffassung des Tatsächlichen nicht durch Wertbestimmungen beeinflussen zu lassen. Eine durch methodische Beobachtung festgestellte Tatsache ist für sie Tatsache, weiter nichts." [1]) Mit dieser Wendung hat Herrmann die Frage vollständig verschoben und die Sache auf ein ganz anderes Gebiet hinübergespielt. Allerdings beeinflussen lassen soll sich der Mensch durch Wertbestimmungen d. h. durch subjektive Wünsche und Neigungen nicht. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob die Vernunft nicht das Recht hat zu ganz objektiven, vorurteilsfreien Wertbestimmungen. Wenn ich z. B. den tierischen und den menschlichen Körper vergleiche, in diesem die einzelnen Organe und Glieder besser und vollkommener ausgebildet finde als in jenem und ihn darum für einen höher stehenden Organismus erkläre, weiche ich dann von der Linie der theoretischen Weltanschauung ab, spielen bei dieser Entscheidung praktische Motive mit? Üben die exakten Wissenschaften nicht selbst diese Methode? Wollen sie uns nicht in dem natürlichen Tier- und Pflanzensystem eine aufsteigende Reihe geben? Ist die Entwicklung vom Niederen zum Höheren und damit die Unterscheidung desselben nicht der Grundgedanke der Deszendenztheorie? — Die theoretische Wissenschaft muß eben auch den Wertunterschied ins Auge fassen, denn dieser ist eine Tatsache wie alle andern. In ähnlicher Weise muß nun die Wissenschaft, um ein befriedigendes und genaues Weltbild zu bekommen, auch Geist und Natur vergleichen und ihren Wert bestimmen. Und damit wäre ja der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Gottesbegriffes auch im Sinne Ritschls gegeben.

1) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen. S. 134.

Digitized by Google

Wir sehen demnach in dem Argument Ritschls keinen Grund, von der alten Anschauung über das Verhältnis von Glauben und Wissen abzugehen. Darnach gibt es nicht nur einen religiösen Glauben, sondern auch ein Wissen auf religiösem Gebiete. Glauben und Wissen stimmen in den allgemeinen religiösen Wahrheiten überein, ihre Resultate sind die gleichen. Daneben gibt es allerdings noch das Gebiet der spezifisch christlichen Wahrheiten, die dem strengen Wissen nicht mehr zugänglich sind. Hier gilt die Scheidung, wie sie die Modernen fordern, aber nicht im Sinne Herrmanns, als ob Glauben und Wissen sich widersprechen könnten oder gar müßten, sondern so wie Lipsius sie versteht. Immer bleibt der Zusammenhang, indem die Glaubenswahrheiten der Kontrolle der Logik unterstehen bleiben und weder einem logischen Gesetz noch sonst einer natürlichen Wahrheit widersprechen dürfen. Die Vernunft vermag sogar noch ein Weiteres zu tun, sie vermag auch die Angemessenheit der übernatürlichen Wahrheiten einzusehen, indem sie erkennt, daß sie eine glückliche Ergänzung dessen sind, was die natürliche Vernunft aus sich zu erreichen imstande ist. (Schluß folgt.)

II.

Sünde und Buße in den Schriften des Methodius von Olympus.[1])

(Von Leonhard Fendt in München.)

I. Ein dreifaches Wesen ist nach Methodius († 311) der Mensch, zusammengesetzt aus Geist, Seele und Fleisch (D. L.

1) Um Raum zu sparen, wurden folgende Abkürzungen eingehalten: Symp. = Συμπόσιον τῶν ι παρθένων, ed. Alb. Jahnius, Halis Sax. 1865; D. A. = De autexusio, ed. G. Nathanael Bonwetsch (Meth. v. Olympus. I. Schriften, Erlangen und Leipzig 1891; nach dieser Ausgabe sind alle weiteren Schriften des Methodius zitiert). D. V. = Über das Leben und die vernünftige Handlung; D. R. I., II., III. = Über die Auferstehung (3 Abhandl.); D. C. = Über die Unterscheidung der Speise usw.; D. L. = De Lepra; D. S. = Über den Igel (de sanguisuga); S = slavischer Text in der Übers. v. Bonwetsch; Gr. = griechischer Text bei Bonw.; Gr. Fr. = griechisches Fragment bei Bonw. — Die arabische Zahl vor der in römischen Ziffern angegebenen Kapitelzählung ist die Seitenzahl bei Bon-

Digitized by Google

321 XI 3 u. 4).[1]) Und dreifach ist darum auch die Sünde des Menschen, weil alles an ihm dem Bösen dienstbar werden kann. Es gibt Sünden am Geiste (nach dem Geiste), Sünden am Fleische (nach dem Fleische), Sünden an der Seele (wozu auch die Sünden nach der Begierde gerechnet werden) (D. L. 321 XI 3 u. 4).[2])

Als die Sünde am Geist κατ' ἐξοχήν sieht Methodius die Häresie an (D. L. 321 XI 4 u. 5). Die Häretiker sind aussätzig am Geist, wenn auch gesund an Seele und Leib (ibid.)[3]). Zu den Sünden am Fleische gehören alle „Lüste des Fleisches" (D. L. 323 XII 5).[4]) Ἁμαρτήματα ψυχῆς sind nach D. L. Gr. Fr. 322 XII 1. u. 2: Hochmut (τῦφος), Herrschsucht (φιλαρχία), Dünkel (οἴησις) und Überhebung (ὑπερηφανία), die als „gottverhaßteste Leidenschaften der Seele" (θεομισέστατα ψυχῆς πάθη) bezeichnet werden.[5])

An einer anderen Stelle (I. D. R. 185 G. LXI 2) werden näherhin als Sünden des Leibes (ἁμαρτήματα σώματος) angeführt: Hurerei (πορνεία), Liebeswut (οἶστρος) und Schwelgerei (τρυφή); als Sünden der Seele (ἁμαρτήματα ψυχῆς): Hoffart (τῦφος), Unglaube (ἀπιστία), Zorn (θυμός), Heuchelei (ὑπόκρισις).[6])

Eine wichtige Einteilung findet sich in D. L. 309 II 4, wo Methodius böse Gedanken und böse Taten unterscheidet.[7])

---

wetsch. Für die Jahnsche Ausgabe des Symp. wurden die fortlaufenden Randzahlen angegeben.

1) D. L. Gr. Fr. 322 XII 1 u. 2 nennt διάνοια, ψυχή, δέρμα. D. L. Gr. Fr. 319 IX 4: ψυχή, σάρξ, πνεῦμα. D. L. Gr. Fr. 318 IX 2: νοῦς, ψυχή, σῶμα. S sucht wiederholt dichotomisch zu übersetzen.

2) In D. L. Gr. Fr. 322 XII werden diese Arten bezeichnet als Aussatz κατὰ διάνοιαν, κατὰ δέρμα u. κατὰ ψυχήν.

3) Ebenso D. L. 324 XIV 4 „denn es sind einige Häresien, welche den äußeren Menschen nicht aussätzig haben, aber den inwendigen verweslich an Sinn und Verstand. Nach dem Leben sehen wir viele rein, durch den Glauben verweslich."

4) I. D. R. 177 LVII 5 „die Seele schwelgt mit dem Fleische und vollbringt ihre Anschläge damit" (ἐντρυφᾷ καὶ ἀκολασταίνει μετὰ τοῦ σώματος).

5) Das ganze Sündenregister in D. L. XII geht auf die Inhaber des Lehrstuhls (οἱ κεκληρωμένοι τὸ διδασκαλικόν), die aufgebläht (τετυφωμένοι) und mit hochgezogenen Augenbrauen (ἀνατετακότες τὰς ὀσφῦς) daher kommen.

6) Hier sind offenbar πνεῦμα und ψυχή zusammengeworfen, wie die Nennung von ἀπιστία einerseits, die von θυμός anderseits zeigt.

7) „Gott hat die rechte Lehre und gottesfürchtige Gedanken in unsere Herzen eingepflanzt, ausreutend die ungehörige Pflanzung aus unseren Herzen, d. h. die bösen Gedanken und Taten."

Digitized by Google

Wenn D. L. 325 XV 2 von Sünden des Glaubens und der Tat, ibid. XV 1 von Sünden des Verstandes und des Fleisches gesprochen wird, so ist damit offenbar dasselbe gemeint; denn der Glaube ist nur ein spezifizierter Gedanke, und unter Sünden des Verstandes sind wiederum böse Gedanken verstanden, wie aus D. L. Gr. Fr. 319 IX 4[1]) hervorgeht.

Ohne nach Arten geordnet zu sein, treten immer wieder bestimmte Sünden auf als Beispiele für das Böse schlechthin. So bei der Untersuchung, ob der Mensch, der das Böse vollbringt, böse zu nennen sei, oder nur die betreffende Handlung:[2]) Mord (φόνοι), Ehebruch (μοιχεῖαι), Diebstahl (κλοπαί) „und was immer ähnlich ist" (καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια). Gelegentlich der Frage, ob das Böse ein Wesen sei,[3]) sind genannt: Mord, Ehebruch und das ähnliche Böse (φόνος, μοιχεία καὶ τὰ ὅμοια κακά). An die Spitze der Abhandlung über die Herkunft des Bösen[4]) sind als stärkste[5]) Repräsentationen desselben gestellt: Leichenschändung (τὸ κρυφθὲν ἤδη σῶμα τῇ γῇ πάλιν δεικνύειν ἡλίῳ), Mord aus Zorn vollbracht,[6]) Ehebruch (λῃστεύειν γάμον ἀλλότριον,[7]) Streit[8]) (διαπληκτίζεσθαι καὶ λοιδορεῖσθαι) und Raub (ἁρπαματῶσαι τὸν πλησίον). D. A. 39 XIII 2 wird geforscht, ob das Böse bei den Menschen eine Art oder ein Teil des Bösen an sich sei, indem dies gezeigt wird hinsichtlich des Mordes (φόνος), des Ehebruchs (μοιχεία) „und des diesem Ähnlichen" (καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια). In dem Nachweise, daß die Strafe des Bösen nicht auch selbst böse sei,[9]) wird das Böse dargestellt als „Mord, Unzucht und anderes dem Ähnliches". Daß „durch die Substanz nichts böse sei, sondern durch die Art und Weise des

1) „Im Verstande (νοῦς) entsteht der Ausſatz."

2) D. A. 26 VIII 13.

3) D. A. 25 VIII 11 Gr.

4) D. A. 8 u. 9 III 2—6.

5) ἐντεῦθεν (nachdem er die in D. A. III genannten Sünden gesehen) καὶ ταῖς τραγῳδίαις πιστεύειν ἠρχόμην, καὶ τὸ Θυέστειον δεῖπνον ἀληθῶς ἐδόκει μοι γεγονέναι, πιστεύω δὲ καὶ τῇ Οἰνομάου παρανόμῳ ἐπιθυμίᾳ, καὶ τῇ τῶν ἀδελφῶν διὰ ξίφους φιλονεικίᾳ οὐκ ἀπιστῶ. (D. A. III 5.)

6) οὐδὲ θυμοῦ κρατεῖν ἤθελε und ὁ δ'οὐκ ἔθραυε θυμόν (ibid.).

7) So S; Gr. hat nur den Versuch zum Ehebruch.

8) Ibid. 1.

9) D. A. 42 XIV 3. (S)

Digitized by Google

Gebrauches es böse genannt werde",[1]) wird gezeigt an Ehebruch (μοιχεία), Hurerei (πορνεία),[2]) Mord (φόνος), Raub und Diebstahl (λαμβάνειν τὰ χρήματα ἄκοντος *** ἢ λελῃθότως), Idololatrie (ξύλοις ἢ λίθοις τιμὴν προσάπτειν). Wenn also etwas als bös in prägnantem Sinne bezeichnet wurde, so dachte man an eine der genannten Sünden.

Eine Abstufung in leichtere und schwerere Sünden vollzieht D. C. 297 VII 5: „denn sie (die Juden) bedurften wegen des Dampfes des Götzenglaubens anfangs ein solches (Ritual-)Gesetz, damit sie nun eine Menge von Sitten annehmen und erprobt werden, welchen Eifer sie haben in Betreff dieses Gesetzes. Denn es ist notwendig, daß die, welche im Geringeren Gott nicht gehorsam sind, vielmehr im Höheren nicht gehorchen, die aber, welche im Geringeren gehorcht haben, auch Größeres halten". Die Allgemeinheit des letzten Satzes setzt diese Unterscheidung voraus.

Das bisher Genannte ist auf jeden Fall bös, ist Sünde. Nun untersucht aber Methodius auch noch an zahlreichen Stellen jenes Gebiet, das auf der Schneide von Gut und Bös schwankt. Es sind dies hauptsächlich die Gedanken an die verbotene Lust, bezeichnet als λογισμοί,[3]) τὸ μόνον λογίζεσθαι,[4]) ἐνθυμήματα,[5]) ἐνθυμεῖσθαι,[6]) λογίζεσθαι,[7]) ἐνθύμησις,[8]) ἐπιθυμία,[9]) φαντασίαι καὶ λογισμοὶ ἀκρασίας,[10]) κοσμικαὶ ὀρέξεις,[11]) ἐνθύμησις,[12]) unterschieden von ἐπιθυμία. Diese Gedanken werden charakterisiert als „mit unsinniger, überflüssiger Neugier uns erfüllend (περιεργίας καὶ φιλοπραγμοσύνης ἀλόγου ἐμπιπλάντες ἡμᾶς,"[13]) als „ungehörig" (ἄτοπα),[14]) als „tierische Gedanken", die uns bald

1) D. A. 43 u. 44 XV 1—7.

2) Fragm. περὶ τῶν γενετῶν 340 I 10 sind Schweine (χοῖροι) zu nennen, „diejenigen, die in Gottlosigkeit und Lüsten dahinleben (οἱ ἀσεβείᾳ καὶ ἡδοναῖς ζῶντες)", und ibid. 30 ebenso die in „unkeuschen Lüsten (μαγλώσαις ἡδοναῖς) Dahinlebenden." D. h. solche sind nicht mehr böse Menschen, das sind vielmehr Tiere.

3) II. D. R. 194 III 1 (S setzt „Begierden").

4) Ibid. — 5) Ibid. — 6) Ibid.

7) II. D. R. 197 IV 5.

8) Symp. ed. Jahn. 294—300.

9) Ibid. — 10) Ibid. — 11) Ibid.

12) D. I. 315 VI 8.

13) II. D. R. 194 III 3.

14) II. D. R. 194 III 1.

Digitized by Google

so, bald anders mit Begierde und unsinniger Neugier erfüllen (θηριώδεις λογισμοὶ ἐπιθυμίας ἡμᾶς ἄλλοτε ἄλλως ἐμπιπλάντες καὶ περιεργίας ἀλόγου).[1] Diese Gedanken (Begierden) sind nach II. D. R. 194 III 1 da, ob wir sie wollen oder nicht.[2] Aber wir dürfen sie durchaus nicht ruhig gewähren lassen (ἐνευκαιρεῖν ibid. 2). Denn selbst wenn dies möglich wäre, ohne daß sie an Kraft und Umfang gewännen, das Gute würden sie dennoch am Aufsprossen hindern.[3] Sei dem wie ihm wolle, sobald der Wille dem Gedanken zustimmt, ist die Sünde fertig; denn „es wird ausgewebt wachsend durch den Willen die Leidenschaft".[4] „Die erste Empfängnis der Sünde von der äußeren Wahrnehmung (φαντασία) durch die Augen oder durch die Ohren in den Verstand (νοῦς) fließend, wird Aussatz (sc. im Verstand) wie am Aufzug (sc. des Webstuhls das Gewebe aus den einzelnen Fäden entsteht)."[5] Wie oben die Auswirkung der primären Sünde im Willen lokalisiert wurde, so hier im νοῦς: es ist beide Male das Gleiche gemeint.[6] Damit nun die bezeichneten Gedanken nicht sündhaft werden, müssen wir sie von vornherein „unterdrücken und bezähmen" (ἀνατρέπεσθαι καὶ ἐπιστομίζεσθαι: II. D. R. 194 III 2); sonst wachsen sie über die Grenzen hinaus und besiegen die Seele.[7] Hier sind Sünden da, ehe man sich dessen recht eigentlich bewußt wird, auch der Besonnene (σώφρων) fehlt so hier und da „im Geiste".[8] Ein auf diese Art zur Sünde gewordener Gedanke wird von Methodius mit

---

1) II. D. R. 197 IV 5.

2) οὐ γὰρ ἐρῆμῖν ὅλως τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται· τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. Κωλῦσαι μὲν γὰρ μὴ ἐμπίπτειν εἰς ἡμᾶς τοὺς λογισμοὺς οὐ δυνάμεθα, χρῆσθαι δὲ αὐτοῖς δυνάμεθα. Ebenso II. D. R. 195 III 4 Gr.

3) Ibid. 2: ἀναγκαῖον γὰρ τούτων ἐνευκαιρούντων ἐν ἡμῖν ἐπανατεῖλαι τὸ ἀγαθόν.

4) D. L. 319 IX 5 S.

5) D. L. *Gr. Fr.* IX 4: (χρησμοδεῖ ὁ νομοθέτης) τὴν πρώτην σύλληψιν τῶν ἁμαρτημάτων ἀπὸ τῆς ἔξωθεν φαντασίας δι' ὀφθαλμῶν ἢ δι' ὤτων ῥέουσαν εἰς τὸν νοῦν λέπραν ὥσπερ ἐν στήμονι φύεσθαι.

6) Aus dem Anfang des zitierten Satzes geht hervor, daß unter νοῦς hier überhaupt die „Spannungen der Seele" (τόνοι ψυχῆς ibid. 4) gemeint sind.

7) ἵνα μὴ εὐρυνόμενα τῶν περάτων κρατήσωσι τῆς ψυχῆς (II. D. R. ibid.).

8) D. S. 325 VI 3.

Digitized by Google

ἐνθύμησις, ἐπιθυμία usw. angezogen. Gewöhnlich ist aber dann das Substantiv mit irgend einem Beisatz versehen, der das Sündhafte bezeichnet.[1])

Diese Gedankensünden sind insofern weniger schwer denn die früher genannten Tatsünden, als der Grundsatz gilt: Ἂν ἁμάρτημα συμπέρασμα κτᾶται διὰ τῆς σαρκός.[2]) Allein sie bilden die letzte Etappe vor der Tat im Fleische,[3]) und wenn wir sie nicht frischweg hinaustreiben (εὐθαρσῶς ἀποσοβεῖν), so haben wir schon den ersten Schritt gemacht, das wozu sie locken, im Leibe zu vollenden. Überdies sind auch diese Sünden schrecklich wie die Sünde überhaupt; darum werden D. C. 306 und 307 XIV 2 und 3 die „Lüste der Phantasie", „die Begierde der Unenthaltsamkeit"[4]) einem Totenfelde verglichen, das nach Nm. 19, 19 einen jeden unrein machte, der es durchschritt. Grund genug für Methodius, immer wieder darauf hinzuweisen,[5]) daß hier die Messer desjenigen einsetzen müssen, der „gesund" (D. L. 320 X 3 Gr.) zu Christus ins himmlische Jerusalem kommen will.

II. Wie verhalten sich die behandelten Sünden zur Buße? Die Antwort, die Methodius auf diese Frage gibt, ist keine eindeutige.

Nach I. D. R. 82 XI 2 u. 3 gibt es für den, der Unzucht getrieben hat, offenbar keine Buße.[6]) Es handelt sich um einen,

1) So II. D. R. 192 II 7 ἐπιθυμία ἄλογος καὶ ἁμαρτία. Ibid. 194 III 3 ἃ μὴ θέμις. D. L. 313 VI 1 Gr. Fr.: ἐνθυμήσεις φιληδόνες. Dagegen ἐπιθυμία in D. L. 315 VI 8 Gr. Fr.

2) II. D. R. 196 IV 3.

3) II. D. R. 197 IV 6: ἃ χρὴ τῆς ψυχῆς εὐθαρσῶς ἀποσοβεῖν, μηδὲν ὅλως εἰς τὸ ποιῆσαι τὰ ὑπ'αὐτῶν ὑπηχούμενα νεύοντας. Bes. auch II. D. R. 189 I 1: Die ἐπιθυμία ist „βιαζομένη ἡμᾶς πρὸς ἀκρασίαν". Dasselbe besagt D. L. 315 VI 8, wo mit Nachdruck darauf hingewiesen wird: μὴ ἐτελεσιουργήθη ἡ ἐπιθυμία.

4) „Gedanken des Bauches und der Unzucht nannte sie der weise Sirach (Sir. 23, 1 u. 6)" (ibid.).

5) Cf. alle oben für ἐπιθυμία, ἐνθύμησις usw. zitierten Stellen.

6) „Was aber, wenn jemand, der vor einem Jahr oder mehr gereinigt worden, Unzucht treibt, und wieder, nachdem er sich enthalten, Unzucht treibt, und der dies oftmals getan, nachdem der erste Leib vergangen und sich verwandelt, wie die Verhandlung erwiesen, und nicht mehr dieselben sind, mit welchen er rein lebte und Unzucht getrieben; — in der Auferstehung, welche oder wieviele Leiber wird die Seele tragen, damit sie gerichtet werde, die,

Digitized by Google

der nach der Reinigung (dem ganzen Zusammenhang nach ist die Taufe gemeint) ein unkeusches Leben geführt hat, dann aber wieder „sich enthielt", dann wieder Unzucht trieb und so abwechselnd weiter bis zu seinem Tode. Nun sind zwei Fälle möglich: entweder wurde mit dem letzten Leibe rein gelebt oder gesündigt. Im ersten Falle wird der Leib belohnt, im letzten bestraft. Methodius, der die origenistische Lehre von der vollständigen Verwandlung des Körpers durch den Stoffwechsel ad absurdum führen will, argumentiert nun so: Ist Origenes im Rechte, so ist sowohl die Belohnung wie die Bestrafung des letzten Leibes ungerecht. Denn wenn er Strafe erleidet, so ist es die Strafe für die ganze Sündenmenge des betreffenden Menschenlebens,[1]) eine Sündenmenge, die doch die anderen Leiber mitgeschaffen haben. Empfängt er Belohnung, wie kann er allein gerechter Weise die Krone empfangen, die die anderen Leiber erkämpfen halfen? — Nun legt schon der Ausdruck „nachdem er sich enthalten hat" den Gedanken nahe, daß ein solcher sich zwar „enthalten" konnte und mußte, aber nicht durch Buße sich „reinigen" durfte. Dieser Gedanke liegt um so näher, als das „sich enthalten" oftmals sich wiederholte, im Gegensatz zu der scharf betonten einmaligen „Reinigung vor einem Jahr oder mehr". Von der Buße gesagt, wäre eine so häufige Wiederholung schon historisch höchst unwahrscheinlich. Aber selbst wenn man über diese Schwierigkeit hinwegkäme: man muß finden, daß für den Gedanken an Buße hier die Voraussetzung ganz und gar fehlt. Denn wie kann denn, unter den gegebenen origenistischen Prämissen, ein Leib für die Sünden eines ganz anderen sich der Bußzucht unterziehen?[2]) Ja, selbst wenn dies möglich

mit welchen sie sich der Reinheit befleißigt oder mit welchen sie Hurerei getrieben? Aber nun saget ihr, daß nur der letzte auferstehe, für alle Handlungen Strafe empfangend: und damit nun wir euch gestatten, auch hievon zu reden, so ist was für ein schöner Richter der Gerechtigkeit gemäß, der urteilt, daß, während der eine Unzucht getrieben, ein anderer leide, oder ein guter Heerführer, daß, während der eine mitgesiegt, ein anderer gekrönt wird."

1) Daß Methodius das voraussetzt, geht aus ibid. 3 hervor.

2) Ist ja doch nach Methodius für einen konsequenten Origenisten schon die Taufe unmöglich. Denn, wenn immer ein neuer Leib an die Stelle des früheren tritt, „dann haben wir auch weder die Taufe empfangen, noch sind wir gereinigt worden, noch überhaupt gekommen zu dem Wasser des Gehorsams, da der gereinigte Leib verschwunden ist, ein anderer aber an

Digitized by Google

wäre,[1]) kann hier dennoch nicht Buße stattgefunden haben. Denn man muß zugeben, wäre eine solche unter dem ersten „sich enthalten" verstanden, so müßte sie auch bei den folgenden Fällen des „sich enthalten" gemeint sein; dann kann man aber nicht von einer Ungerechtigkeit sprechen, wenn nur der letzte Leib bestraft wird[2]): die anderen haben ja für das, was sie gefehlt, durch den jedesmal nachfolgenden enthaltsamen Leib Buße gefunden,[3]) nur der letzte Leib hat keinen solchen Nachfolger: also trifft ihn mit Recht die Strafe.

Man sieht, sobald Methodius Buße für die Unzucht als möglich ansah, konnte er die zitierten Sätze überhaupt nicht aussprechen, ohne seinem Gegner auf allen Seiten Blößen zu bieten. Das darf man ihm aber nicht zutrauen.

Die gleichen Konsequenzen ergeben sich aus II. D. R. 198 V 1 (Gr.). Die lüsternen Begierden werden bellenden Hunden verglichen, Räubern, die „der Tyrann und Fürst der Ungerechtigkeit" auf uns losläßt, und dann fortgefahren: „Geben wir nicht nach, o Seele, lassen wir uns nicht fortreißen, denn wir könnten dich nicht loskaufen".[4]) Das Sichhinreißenlassen, das Nachgeben bedeutet die Tatsünde, wie oben gezeigt. Es gibt somit nichts, womit man sich von der Tatsünde los machen kann, also keine Buße dafür.

---

dieses Stelle von der Speise gekommen ist." (II. D. R. 220 XIII 10.) Interessant ist hier auch die starke Betonung des Leibes für die Taufe.

1) Es ist aber wohl festzuhalten, daß, wenn dies möglich wäre, sofort unerklärlich wird, wie Methodius die Bestrafung des letzten Leibes für die gesamte Sündenmenge eines Menschen voraussetzen kann, da ja jeder nachfolgende Leib für seinen Vorgänger Buße geleistet hat. Verständlich würde es dann nur noch durch die weitere Annahme, daß nach Methodius der immer nachfolgende reine Leib durch seine Buße nicht die Sünden des vorausgehenden objektiv tilgt, sondern nur erreicht, daß dieselben ihm, dem sündigen Leib, nicht angerechnet werden, und daß jeder Leib, den man nicht auf diese Weise sicher stellt, das Subjekt der ganzen Sündenmenge wird.

2) Mit der nach Anm. 1 (siehe oben) möglichen Universalstrafe für die gesamte Sündenmenge des betr. Menschen.

3) Richtiger: Nichtanrechnung gefunden.

4) Ἄγε οὖν, μήποτε ὑπενδοῦσα ἁρπασθῇς, ὦ ψυχή, πρὸς αὐτῶν, καὶ οὐχ ἕξομεν ὑπὲρ σοῦ δοῦναι λύτρα. Daß nicht etwa gemeint ist: „Du könntest so tief hineinkommen in die Tatsünde, daß unser Lösegeld (= Buße) nicht mehr hinreicht" zeigt der folgende Satz: τί γὰρ ἀντικατάλλαγμα δώσει ἄνθρωπος τῆς ψυχῆς αὐτοῦ: (Matth. XVI, 26).

Digitized by Google

In dieser Gedankenreihe läuft vielleicht auch I. D. R. 185 LXI 2, wo von den Sünden der Seele (τῦφος, ἀπιστία, θυμός) und des Leibes (πορνεία, οἶστρος, τρυφή) behauptet wird, wo sie vorhanden seien, hätten sie zur Folge, daß Leib und Seele des Reiches Christi verlustig gehen.[1]) Auch D. L. 322 XII 2 gehört wohl hieher. Darnach sind τῦφος, οἴησις, ὑπερηφανία die gottverhaßtesten Leidenschaften (θεομισέτατα πάθη), die den Eintritt ins Paradies verhindern (κωλυτικὰ τῆς εἰς τὸν παράδεισον εἰσόδου).[2])

Es scheinen also die Unzuchtsünden, sobald sie διὰ τῆς σαρκὸς πεπερασμένα sind, keine Buße zu erlangen, vielleicht auch nicht Hochmut, Unglaube, Zorn.

Dagegen spricht aber vor allem III. D. R. 280 XXI 9 .... „daß die, welche nach der Taufe gesündigt und nicht Buße getan, Pein empfangen, die, welche nicht gesündigt und welche Buße getan, ins Leben eingehen". Es gehen darnach in „das Leben" ein: 1. solche, die nach der Taufe nicht sündigen; 2. solche, die gesündigt, aber dafür Buße getan haben: das ist absolut gesagt, gilt also von jeder Sünde.

Wenn dann D. C. 307 XIV 5 zur Buße[3]) ermahnt wird mit der Begründung: „denn g u t ist es, a u c h nachdem wir wenig gesündigt haben, schnell sich zu reinigen", so setzt dies voraus, daß die Buße für jemand, der mehr als „wenig" gesündigt hat, selbstverständlich war.

T a t s ä c h l i c h wird jedoch überall da, wo die Buße von Methodius erwähnt wird, eine noch n i c h t im Fleische vollendete Sünde vorausgesetzt. So verhindert im I. D. R. 140 XLI 3 die Buße, daß die Sünde schädliche „Früchte" bringt,[4]) indem sie der Sünde verschlossene Knospen hindert, „aufzubrechen und sich zu erschließen zu Schößlingen".[5]) Ganz ähnlich tritt auch D. C. 305 XIII 3 die Buße auf, „damit das frühere Böse nicht Verderben anrichte in der Seele und im Leib", ein Ausdruck, den

1) Ἄμφω διολισθήσονται τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.

2) Cf. auch D. C. 306 XIV 2, wo die Begierde der Unenthaltsamkeit als jene bezeichnet wird, die „schon viele g e t ö t e t hat".

3) Für Berührungen mit „Gedanken des Bauches und der Unzucht".

4) εἰς τὸ μὴ οἴσαι καρποὺς βλαβοποιούς.

5) μὴ ἐῶντες ἀναμύειν καὶ διοίγνυσθαι τὰ μεμυκότα στόμια πρὸς τὰς ἐκφύσεις.

Digitized by Google

Methodius wiederholt von den lüsternen Begierden gebraucht.[1]) Hierher gehört auch die schon zitierte Stelle D. C. 307 XIV 5, „denn gut ist es, auch nachdem wir wenig gesündigt haben, schnell sich zu reinigen, damit wir nicht in die Tiefe des Bösen hineingelangen", denn wenn hier, wie gesagt, Sünden, die „in der Tiefe des Bösen" begangen wurden, zwar vorausgesetzt sind, so ist hier speziell doch von der Buße nach geringeren Vergehen die Rede. Das Gleiche finden wir in dem Fragm. περὶ τῶν γενετῶν p. 348 IV, wo die durch Reue (μετάνοια) versuchte Heilung der Sünde nur dann Erfolg hat, wenn begonnen sofort nach dem Falle der Seele,[2]) ohne Aufschub und Hinauszögerung.[3]) Deutlich zu ersehen ist die Richtigkeit unserer Aufstellung aus D. L. 313 u. 314 VI 1 u. 2. Denn wenn hier als Objekt der Buße auftreten: lüsterne Begierden (Gedanken), leidenschaftliche Lüste; Zorn, Hochmut, Lästerung, Heuchelei, Feigheit zur Zeit der Verfolgung; Trauer und Neid, so sind diese Sünden nicht als solche vorausgesetzt, sondern „auch nur das Geringste von diesen".[4]) D. L. 314 VI 5 wird erklärt, daß im neuen Bunde eben schon der Lüsterne „Ehebrecher" genannt werde. Und D. L. 314 u. 315 Gr. Fr. VI 7—9 hat Buße zu leisten, wer ein Zeichen (σημασία), eine Befleckung (σπίλος), eine Ansteckung (ἁφή) an sich trägt, „d. h. wer getrieben wird[5]) von Zorn, von der Begierde nach einem Weibe, von Geldgier, von Neid".[6])

So überschneiden sich in der besprochenen Frage drei Linien, während in Wirklichkeit nur eine Richtung möglich ist. Wo wollen wir die tatsächliche Praxis Lykiens in jener Zeit finden? Die Schriften des Methodius fallen in den Ausgang des 3. Jahrhunderts. Am Anfange desselben Jahrhunderts hatte Kallistus in Rom die Vergebbarkeit der Unzuchtssünden proklamiert, nicht ohne erheblichen Widerspruch zu finden. In der Mitte des

1) So besonders D. L. 313 u. 314 VI 1 u. 2.

2) ἐπὶ τῷ γενομένῳ τῆς ψυχῆς σφάλματι.

3) ὅταν ἀναβολὴν μὴ δέχηται μηδὲ παραπέμψῃ τὸ πάθος εἰς χρονικὸν διάστημα . .

4) τούτων κἂν τὸ βραχύτατον αἰφνιδίως ἂν ἔλθῃ.

5) Die Anwendung des Partic. Präs. in ἑλαυνόμενος zeigt, daß die Vollendung noch fern ist.

6) I. D. R. 183 LX 2 ist von der Taufe die Rede.

Digitized by Google

gleichen Säkulums hatte Cyprian von Karthago sich gezwungen gesehen, eine mildere Bußordnung zu approbieren. Er tat es nur nach scharfem Kampfe. Die Kirche mußte eben doch mit der Welt rechnen, wenn sie dieselbe durchdringen wollte. Warum sollte diese Notwendigkeit nicht auch auf Methodius bestimmend einwirken? Aber alte Anschauungen, die zudem der Verwirklichung eines lange geträumten Traumes galten, legt man nicht ab wie alte Kleider, selbst wenn man rückhaltlos die berechtigte Reform anerkennt und durchführt. So fordert Methodius alle Sünder zur Buße auf, ruft alle zur Reinigung. Aber wenn es sich um eine praktische Vorschrift handelt, dann läßt er den, der nicht „an Leib und Seele umkommen" will, die Buße beginnen schon mit dem „Fall der Seele". Und wenn er für sich allein ist, wenn er wissenschaftliche Deduktionen anstellt, dann rechnet er mit dem strengsten Begriff von der Heiligkeit der Kirche: Die Tatsünde ist der Tod der Seele,[1]) Gott aber ist ein Gott der Lebenden. So verkündigt sein Mund eine neue Ordnung, während seine Füße in der strengeren Vergangenheit stehen.

III. Jede Sünde geht ganz und ungeteilt auf Gott;[2]) es findet sich bei Methodius auch nicht eine Stelle, die eine Sünde als rein juristisches Verbrechen an der Kirche als solcher charakterisierte, auch nicht im abgestuften oder gemischten Sinne.

So wendet[3]) sich denn der Sünder in gewissen Fällen überhaupt an niemanden als seinen Schöpfer, an Gott selbst (III. D. R. 282 XXIII 7). Schon hier wird aber als Fürsprecher angenommen „der Tröster und Vollender unserer Seelen, der Geist, und Jesus Christus, Gottes geliebter Sohn" (ibid. 8).

In D. L. Gr. Fr. 314 VI 7 hat der Sünder vor Christus seine Befleckung zu bekennen, vor Christus nicht als demjenigen, der da ist der dem Vater wesensgleiche Gott, sondern sofern er ist der Hohepriester, „ὁ ἀρχιερεύς", „dessen Vorbild (ἀπεικασία)

1) Cf. D. C. 306 XIV 2. Besonders unten p. 42 Anm. 2.

2) Die Sünde ist nach M. eine Krankheit, die der Mensch absichtlich sich zuzieht; insofern wird dadurch niemand getroffen, als der Sünder selbst; da aber Gott unser Schöpfer ist, wird eine solche selbstverursachte Krankheit Korrumpierung des Eigentums Gottes.

3) Daß von Buße die Rede ist, zeigt das nachfolgende „denn gut ist es die Sünden zu bekennen".

Digitized by Google

und τύπος Aaron war". Wie der Aussätzige vor Aaron kommen mußte,[1]) so der Sünder zum Hohenpriester des neuen Bundes, Christus.

Wie es aber für den Aussätzigen vielfach notwendig wurde, sich von dem „Sohne Aarons", dem Priester, prüfen zu lassen, so muß auch der Sünder unter Umständen vor dem Bischof erscheinen, „denn wie Aaron das Vorbild Christi, so ist der Sohn Aarons das Vorbild des Bischofs".[2])

In Verbindung mit dem ἐπίσκοπος werden genannt die „Züchtiger", οἱ σωφρονισταί, D. L. 315 VI 9 Gr. Fr.,[3]) nachdem schon I. D. R. 140 XLI 2, auch gelegentlich der Buße, von σωφρονισμοί und νουθετήσεις die Rede war, worunter allem Anscheine nach das Tun der σωφρονισταί zu verstehen ist. Wer diese sind, darüber wird weiter nirgends mehr gesprochen. Allein schon das Partic. Fut. δείξων in der zitierten (Anm. 3) Stelle D. L. 315 VI 9 gibt uns einen Fingerzeig: es hängt natürlich ab von προσίτω: nun muß doch auffallen, daß, während der Zweck des προσιέναι das δεικνύναι ἑαυτὸν τῷ ἐπισκόπῳ ist, als Zielpunkt des προσιέναι die σωφρονισταί erscheinen. Darnach müssen ὁ ἐπίσκοπος und οἱ σωφρονισταί irgendwie eine Einheit bilden. Man könnte an ein Kollegium denken, an dessen Spitze der Bischof steht, der dann, wenn gleich als Vorstand, auch zu den σωφρονισταί gehört. Allein eine eigene Körperschaft, deren Aufgabe das σωφρονίζειν ist, könnte Methodius nicht so ohne weiteres bei der Darlegung der Aufgaben des Büßenden aus dem Spiele lassen: tatsächlich aber legt er an unserer Stelle den Nachdruck darauf, man soll sich nicht schämen, μὴ αἰδεσθήτω, seine Sünde dem Bischof zu bekennen: keine Spur davon, daß man etwa nicht zurückschrecken solle vor den σωφρονισμοί. Und D. L. 320 X 2 Gr. Fr. steht gelegentlich einer Aufzählung der ganzen Stufenleiter der Bußaktionen an der Stelle, wo die σωφρονισμοί und σωφρονισταί zu kommen hätten: μετανοῆσαι.[4]) Die Sache

1) Lv. 13, 2 ff., zitiert ibid. 8.

2) D. L. 315 VII 4 Gr. Fr.: „τύπος . . . . ὁ μὲν Ἀαρὼν τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ υἱὸς Ἀαρὼν τοῦ ἐπισκόπου· πρὸς οὓς προσιέναι δεῖ τὸν . . . ."

3) προσίτω πρὸς τοὺς σωφρονιστὰς δείξων ἑαυτοῦ τὴν ἀφὴν τῷ ἐπισκόπῳ.

4) Wenn man darin eine Wirkung der σωφρονισμοί sehen wollte, so ist zu beachten, daß dies μετανοῆσαι auch schon für die vorausgehenden Akte vorhanden sein muß, also nicht erst hier entstehen kann. Vielleicht zeigt es

Digitized by Google

dürfte folgendermaßen liegen: Bisher war die Rede von der bloß innerlichen Hinwendung des Sünders zu Gott, bezw. Christus: jetzt aber tritt ein Stadium ein, in welchem die Disziplin äußerlich werden muß, wo σωφρονισμοί[1]) von außen empfangen werden; der Bischof ist derjenige, der sie austeilt; da aber der Bischof inmitten seiner Presbyter und von ihnen beraten und unterstützt entscheidet, so schreibt Methodius nicht πρὸς τὸν σωφρονιστήν, sondern πρὸς τοὺς σωφρονιστάς: mit προσίτω πρὸς τοὺς σωφρονιστάς κτλ. ist somit nichts anderes gemeint, als sich dem Bischof und seinen Presbytern zur disziplinären Behandlung (θεραπεύεσθαι) zu stellen.[2]) Die Art dieser Behandlung ist die gewöhnliche und hängt vom Bischof ab.

IV. Da im neuen Bunde nicht derjenige wahrhaft fromm ist, bei dem die Begierde nicht zur Tat wird, sondern jener, der auch nicht einmal den lüsternen Gedanken mit Willen zuläßt,[3]) da ferner, wie oben gezeigt, die Begierde sich in die Tat umzusetzen strebt, so beginnt die Pflicht[4]) zur Buße, sobald jemand an sich das Geringste (τὸ βραχύτατον D. L. 313 VI 2 Gr. Fr.), „d. h. ein Zeichen (σημασία) oder einen Flecken (σπίλος), oder

---

aber hier noch die Nuance, daß der Sünder sich in diesem Stadium entschließt, die Bußdisziplin in ihrer ganzen Strenge anzutreten.

1) Das dann überhaupt = „Mittel, um einen anderen wieder in die rechte Geistesverfassung zu bringen" ist. (Cf. K. Jacobitz und E. Seiler, griech.-deutsch. Lex., p. 1429, Leipzig 1850.)

2) Das gleiche bestätigt D. L. 315 u. 316 Gr. Fr. VII 4, wo προσευχή und σωφρονισμοί die Mittel sind, mit denen der Bischof die Anfänge und Wurzeln der Sünde ausrottet; hier gehen also die σωφρονισμοί vom Bischofe aus.

3) Das bedeutet offenbar der Satz D. L. 314 VI 5: „nicht der, welcher die Begierde kreuzigt (züchtigt), sei durchaus fromm, sondern der ihrer durchaus nicht acht haben will; denn nicht die Frucht des Ehebruchs befiehlt er auszureuten, sondern den Samen, welches ist ähnlich einem vor der Frucht vertrockneten Feigenbaum".

4) Daß es sich um Pflicht, nicht etwa um einen Rat handelt, geht a. aus dem ἕκαστος in ἕκαστος προσίτω D. L. 314, VI 7 hervor; b. durch Rückschluß aus D. L. 315 VII 4 Gr. Fr.: πρὸς οὓς προσιέναι δεῖ θεραπευθησόμενον τὸν ἔχοντα (= jeder, der) ὅπουλον ἢ λέπραν περὶ τὸ ἡγεμονικόν, ὅπως αὐτὰ τὰ αἴτια καὶ καταρκτικὰ τῆς ἁμαρτίας ἐκριζωθῶσιν εὐθέως; c. aus der ganzen Anschauung des Methodius, daß die nicht vernichtete Begierde Tat wirkt, die Kirche aber nach der unausgeführten These in Fragm. περὶ τῶν γενετῶν p. 343 VIII die Aufgabe hat ἐκκεκλικέναι τὰς ἡδονάς (weshalb sie n. M. ἐκκλησία heißt!).

Digitized by Google

eine Ansteckung (ἁφή)" von einer der 4 Aussatzarten bemerkt. Diese 4 Aussatzarten sind nach D. L. 313 VI 1: die lüsternen Begierden und die leidenschaftlichen Lüste, die dem weißen Aussatz verglichen werden; Zorn, Hochmut, Lästerung, die den roten Aussatz ausmachen; Heuchelei, Feigheit zur Zeit der Verfolgung, dargestellt durch den gelben Aussatz (Gr.: bläulich-γλαυκίζουσα); Traurigkeit und Neid, das ist der grüne Aussatz. Sobald also einer vom Zorne, von der Begierde nach einem Weibe, von Geldliebe „getrieben wird" (D. L. 314 VI 7, spezielle Fälle des vorher Aufgezählten), muß er die Buße beginnen.

Dieselbe geht folgendermaßen vor sich.[1])

Der (durch Gedankensünden gefallene) Sünder tritt sofort (εὐθέως)[2]) vor Christus, den Hohenpriester, hin (προσίτω τῷ ἀρχιερεῖ) (7.). Und zwar hat dies zu geschehen im θυσιαστήριον (8.). Das Mittel, das diesen Hintritt zu Christus bewerkstelligt, ist das Gebet (διὰ προσευχῆς (7.).[3])

Inhalt dieses Gebetes ist das Bekenntnis der geheimen Herzenssünden (7: δεικνύτω αὐτῷ τὰ κρύφια τῆς καρδίας). Nun kennt Christus unsere Sünden ohnehin schon. Darum ist ein Hinweisen, ein Anzeigen[4]) der eigenen Sündhaftigkeit gefordert, keine ἐξαγόρευσις (ἐξαγορεύειν ibid. 9.).

Diesem Sündenbekenntnis folgt eine Strafe,[5]) die sich hier aber der Pönitent selbst auferlegt, allerdings nicht nach eigenem Gutdünken. Es ist die Enthaltung von der Darbringung der gewöhnlichen Opfergaben,[6]) somit auch der Selbstausschluß von der Teilnahme am eucharistischen Mahle. Das ist aber nun nichts anderes als die Buße der συστάντες.

Hören nach diesem allem die bösen Gedanken (ἡ δυσσυνεσθησία) auf, so ist der Sünder wieder rein, κεκάθαρται. (8.) Es ist dies ein leichter Weg zur Reinigung, weil ja „die Ansteckung"

1) D. L. 314 VI 7—9.

2) πρὸ τοῦ τὸ πάθος τῆς ἁμαρτίας σκιρώσει.

3) Cf. III. D. R. 282 XXIII 6: „Dir, o Herr, bringe ich dar die Gabe der Benedeiung durch deinen Priester und eingeborenen Sohn Jesus Christus . . . . denn du freust dich rechtfertigend die, welche erwählt haben, ihn zu ehren."

4) δεικνύτω (7).

5) Offenbar handelt es sich nur um den einen betreffenden Tag.

6) κρατήσας ἑαυτὸν τῆς προσφορᾶς (7).

Digitized by Google

nicht auf den Leib übergegangen ist, sondern wie ein Gedanke (οἱονεὶ ἐνθύμησις 8.) kam und verschwand (ἠμαυρώθη).[1])

Strenger wird das Verfahren jedoch, sobald das Böse im Herzen, nach der geheimen Beichte vor Christus allein, fortdauert (εἰ μὴ παύσοιτο καὶ λωφᾷ ibid. 9.). In diesem Falle gilt folgendes:

Der Sünder kommt vor die Züchtiger (σωφρονισταί cf. oben), und zeigt dem Bischof seine „Ansteckung"; damit ist ein eigentliches Sündenbekenntnis[2]) gefordert, wie sich aus der Sache und dem Ausdruck ἐξαγορεῦσαι, der das δείξων in actu darstellt, ergibt. (ibid. 9.). Dies Sündenbekenntnis muß abgelegt werden aus „Gehorsam gegen die Worte der Schrift" in Lv. 13, 2, und die Scham darf kein Hindernis bilden (ἐξαγορεῦσαι μὴ αἰδεσθήτω ibid. 9.). Es muß abgelegt werden auch deswegen, weil Paulus dem inwendigen Menschen Ephes. 3, 16 u. 4, 22 ff. gebietet, „nicht alt zu werden, sondern sich zu erneuern" (D. L. 315 VII 3), was nach ibid. (Gr. Fr.) unter den gegebenen Umständen nur möglich ist, wenn man zum Bischof kommt.

Das erste, was der Bischof nach dem Sündenbekenntnis mit dem Pönitenten vornimmt, ist das, daß er ihn von den übrigen trennt, ihn „in die Exhomologese tut" (ἀφορισάτω αὐτὸν εἰς τὴν ἐξομολόγησιν), „wie ja auch ein verständiger Arzt einen Fieberkranken nicht die Lebensweise des Gesunden führen läßt" (D. L. 316 Gr. Fr. VII 5). Was bedeutet hier ἐξομολόγησις? Das Sündenbekenntnis als solches kann nicht gemeint sein, da dieses schon vorbei ist, überdies mit ἐξαγορεῦσαι bezeichnet wurde. Das Ganze der Buße kann darunter auch nicht verstanden sein, denn ein Teil ist bereits geschehen. Vielmehr hat Methodius damit einen besonderen, wenn auch unbestimmten, Ort im Sinne. Darauf deutet schon der Gebrauch von ἀφορίζειν. Aber nicht den Ort allein. All das, was zu geschehen hat, damit jemand „gebrandmarkt" und „von der Gemeinschaft ausgeschlossen ist" (denn dies

1) οὐ γὰρ μετέπεσεν ἡ ἁφὴ ἐν τῷ δέρματι, τουτέστιν οὐ μετεδόθη τῷ σώματι εἰς τὸ τελεσιουργηθῆναι ἡ ἐπιθυμία, ἀλλὰ μόνον σημασία οἱονεὶ ἐνθύμησίς τις γέγονεν καὶ ἠμαυρώθη.

2) Nach D. C. 307 XIV 6 dürfen von der Begehung der Sünde bis zu ihrem Bekenntnis 7 Tage verstreichen („der 7. Tag aber, an welchem der Unreine (Nm. 19, 19) für rein erklärt wird, zeigt an den Raum, welcher von der Sünde bis zum Bekenntnis").

Digitized by Google

hat nach ibid. 5: μανάτω αὐτὸν τῆς κοινωνίας ἐπισχών, der Bischof jetzt ebenfalls zu tun), ist in ἐξομολόγησις hier zusammengefaßt. Kurz: wenn die Sünde den von uns behandelten Grad erreicht hat, muß der Sünder auch nach außen als solcher erscheinen. Zu diesem Zwecke bekennt er seine Sünde dem Bischof, dieser schließt ihn von der Teilnahme an jeder Versammlung aus, versetzt ihn also in den Zustand der πρόσκλαυσις.

Daß diese und nicht eine mildere Stufe gemeint ist, ergibt sich aus dem schlechthinigen Gebrauch von κοινωνία, dann aus dem Umstande, daß κοινωνία in ibid. 6 ersetzt wird durch συναγελάζεσθαι. Wir haben also das darunter zu verstehen, was Tertullian Apol. c. 39 bezeichnet als communicatio orationis et conventus et omnis sancti commercii.

Nach dem Ausschluß muß der Bischof weinen[1]) über den Sünder, muß beten für ihn (κλαυσάτω παρακαλεσάτω ὑπὲρ αὐτοῦ); „denn es steht geschrieben: Wer ist schwach, ohne daß ich seine Schwäche mitempfinde? Wer nimmt Ärgernis, ohne daß auch ich entbrenne" (II. Kor. 11, 29).[2])

Zweck der geschilderten Maßnahmen ist die Hervorbringung von Reue im Sünder, wie ibid. 6 zeigt. Trauer und Schmerz, aber Schmerz, der auf Gott gerichtet ist (λύπη κατὰ θεόν), müssen im Sünder entstehen. (Damit soll aber nicht entschieden sein, ob nicht der Zweck der ganzen Behandlung zunächst oder

1) Cf. Tert. de pud. c. 3, wo es von dem dieser Bußklasse Angehörigen heißt: lacrimas fratrum sibi quoque admovet.

2) Was der Sünder tun muß, ist nicht angegeben; allein daß er mitweint und mitbetet, ist nach dem Texte klar. Sodann wurden hier offenbar auch den Körper berührende Bußstrafen angewendet. Schon nach I. D. R. 140 XI.I 2 drängen wir die Sünden zurück „τομαῖς ταῖς ἀπὸ τῶν σωφρονισμῶν". Besonders aber läßt dies II. D. R. 221 XIII 10 (S) schließen: (wenn es wahr wäre, daß unser Leib durch den Stoffwechsel ständig ein anderer wird) „so wäre freudvoll das Beichten einem jeden von uns, dem, welcher nicht derselbe sein will, 3000 Leiber an Stelle des einen „anfangen" (wohl falsche Übersetzung von ὑπάρχειν vorhanden sein) d. h. unseren Leib lassen wir nur für die allerletzten Sünden bestrafen, das früher Gefehlte schieben wir auf frühere Leiber, unser jetziger Leib kann doch nicht für die Sünden anderer gestraft werden. Ebenso D. C. 367 XIV 7: Die Asche (der roten Kuh) bedeutet Demütigung (Kasteiung). Es taten die Niniviten in Sack und Asche Buße. Esther streute Mist und Asche auf ihr Haupt. Abraham sprach: ich bin Erde und Asche. Im 100. Ps. heißt es: ich aß Asche und Brot und mischte meinen Trank mit Tränen.

Digitized by Google

hauptsächlich die Bestrafung ist: jedenfalls ist die Hervorbringung der Reue mitbezweckt.)

Zwei Wochen (μίαν καὶ δευτέραν ἑβδομάδα τοῦ συναγελάζεσθαι κρατηθείς ibid. 6) dauert die Trennung von der κοίνωνία. Dann wird der Pönitent geprüft (jedenfalls vom Bischof, bezw. seinen Presbytern, da dieser auch den Ausschluß vollzog). Äußert er Trauer (ἐπένθησε), Schmerz (ἐλυπήθη), die hervorgehen aus übernatürlichen Beweggründen (λύπη κατὰ θεόν), hat er mit einem Worte Reue (λύπη . . . ἥτις μετάμελον εἰς σωτηρίαν κατεργάζεται), so ist er eo ipso rein, καθαρός ἐστιν. Er wird nicht etwa erst rein durch die Erklärung des Bischofs oder durch dessen Gebet, die Reue allein ist das Mittel zur Rettung (6.). Doch hat die Reue diese Kraft ganz und vollkommen nur auf dieser Stufe, wo die Sünde noch nicht im Fleische vollendet wurde (ibid. 6 οὐ γὰρ διεδόθη τὸ κακόν cf. D L. 314 VI 8); dies ergibt sich aus dem Fragm. περὶ τῶν γενετῶν 348 IV.[1])

Ist aber nach Ablauf dieser zwei Wochen keine Reue da (εἰ δ'ἐπιμένοι ῥαθυμῶν καὶ ἄφρων D. L. 316 VII 7 Gr.), so ist nach ibid. 7 der Aussatz ein alternder (λέπρα παλαιουμένη), „zusammengesetzt aus vielen unreinen Übeln". — Der Sünder ist aussätzig, ist unrein: er wird von der Kirche ausgeschlossen (ἐκβαλλέσθω[2]) τῆς ἐκκλησίας ibid.). Denn nach 8 (S) ist „der in Sünden Verbleibende nicht würdig dieser Mysterien des Heils".[3])

1) μετάνοια τότε ἁμαρτήματος παντὸς γίνεται ἀπαλειπτική, ὅταν ἐπὶ τῷ γενομένῳ ψυχῆς σφάλματι ἀναβολὴν μὴ δέξηται μηδὲ παραπέμψῃ τὸ πάθος εἰς χρονικὸν διάστημα · οὕτω γὰρ οὐχ ἕξει καταλεῖψαι ἴχνος ἐν ἡμῖν τὸ κακόν, ἅτε ἅμα τῷ ἐπιβῆναι ἀποσπασθὲν δίκην φυτοῦ ἀρτισυστάτου. Daher kann Bonwetsch nicht recht haben, wenn er auf dieser Stufe zur Tat gewordene Sünden annimmt (Abh. f. Alex. v. Öttingen, München 1898, p. 41).

2) Ohne Bestimmung irgend einer Zeitdauer des Ausschlusses. In diesem Sinn wird ἐκβάλλεσθαι ἐκκλησίας nach P. Hinschius, Syst. d. kath. Kirchenrechts IV. Bd., Berlin 1888, S. 701[5] gebraucht: Syn. v. Sardica 343 c. 14, const. apost. II 21. 43. ἐξωβληθῆναι ibid. II 16.

3) „Die Leidenschaft bezeichnend mit den schlimmen Kleidern, mit dem unbedeckten Haupt aber (es wird hier erklärt, warum der Aussätzige zerrissene Kleider, unbedecktes Haupt, verhüllten Mund zur Schau tragen mußte) den inwendigen Menschen, denn dieser Hilfe muß beraubt werden der Sündigende, denn nicht ist würdig der in Sünden Verbleibende dieser Mysterien des Heils." Das „dieser" geht wohl in beiden Fällen auf den

Digitized by Google

Dies gilt von demjenigen, der sich dem Bischof eröffnet hat. Nun ist aber der Fall möglich, daß jemand, nachdem die geheime Beicht vor Christus keine Heilung gebracht hat, nicht zum Bischof kommt. Er rechnet so: Habe ich nach zwei Wochen keine Reue, so werde ich aus der Kirche ausgestoßen, bekenne ich dagegen nicht, so weiß niemand etwas und die Schande ist abgewendet (ibid. c. VIII.). Allein ein solcher muß wissen, daß er, da er geradeso den alternden Aussatz hat, wie der in VII 6 beschriebene Pönitent, auch geradeso aus der Kirche ausgeschlossen ist, wenn dies gleich bei ihm äußerlich nicht zu Tage tritt. Denn „das Geheime und das unseres Herzens überträgt er dem bevollmächtigten Engel, unseren inwendigen Menschen mit Sorgfalt zu besuchen. Daher, wenn wir auch sündigend uns verbergen könnten und gehen in die Kirche, entblößt uns jener durch das Schwert des Geistes". (ibid. VIII 1 u. 2.) Umgekehrt aber ist einer, der gerecht handelt, „drinnen, auch wenn er draußen zu sein scheint" (ibid. 4).

Noch ein anderer Fall wird von Methodius besprochen. Es kann der Büßer, wenn ihn der Bischof nach Ablauf der zwei Wochen prüft, Schmerz und Reue erheucheln, ohne sie in sich zu fühlen. Wie es mit einem solchen steht, davon handelt das griechische Fragment D. L. 319 u. 320 X. Die Stelle schließt direkt an an 318 IX 3 Gr. Fr. und bildet mit dieser ein Ganzes. In X wird nun die Untersuchung zurückgeschoben, indem die schon hinsichtlich des Aussatzes am Menschen versuchte allegorische Deutung auch für den Aussatz am Kleid (Lv. 13, 47—51) gegeben wird. Und zwar wird zurückgegangen auf den Standpunkt in D. L. 316 VII 7 Gr. Fr., wie das μετὰ τὸ ἀφοριαθῆναι ὀφθεῖσα (ἡ ἀφὴ) τῷ ἀρχιερεῖ[1]) in X 1 Gr. zeigt.

positiven Ausdruck für die obigen etwas Negatives andeutenden Symbole, insofern eben der Nicht-Aussätzige (= der zur Gemeinschaft Zugelassene) ganze Kleider usw. hatte. „Diese" Mysterien d. H. sind also die Zeichen der Zugehörigkeit zur Kirche, diese Zugehörigkeit selbst und damit all die Vorteile, die dieselbe bietet.

1) Wie Bonwetsch dieses ἀρχιερεῖ druckt, müßte es auf den ἐπίσκοπος gehen. Allein, da VI 7 Christus als der ἀρχιερεύς des neuen Bundes bezeichnet war, im Gegensatz zu Aaron, dem ἀρχ. des alten Bundes, muß Methodius es hier zum Zitat gedacht haben, wo es in Wirklichkeit allerdings nicht steht. Es floß hier die Auslegung in das Auszulegende ein, und in-

Digitized by Google

Das ganze Fragment ist so lückenhaft, daß man den Zusammenhang nur erraten kann. Der Sinn ist etwa folgender: (1.) Mit der Sünde geht es, wenn einmal der Büßer vom Bischof geprüft ist, wie mit dem Aussatz: frißt dieser weiter im Fell oder im Aufzug oder im Einschlag, so ist es bleibender Aussatz, das betreffende Kleid ist unrein, man muß es verbrennen. Hier erkennt man eben am Weiterfressen, daß eine etwa vorausgegangene offizielle Reinerklärung nicht den Tatsachen entsprach. (2.) Moses meint hier denjenigen, der über seine Sünden jammert (κατολοφύρεται ἐπὶ τῷ ἁμαρτήματι) und um Barmherzigkeit betet (οἰκτισθῆναι παρακαλεῖ). (Man beachte, daß hier lauter äußere Handlungen angegeben sind, die in der Regel auf das Innere schließen lassen, aber nicht immer.) Bei so einem, das ist der Gedanke des M., sieht man am Nachfolgenden, ob es ihm mit seinem Jammern und Flehen ernst war: wenn der Aussatz nicht weiter frißt, d. h., wenn die Sünde nicht „aufgeht" nach der disziplinären Behandlung durch den Bischof, ist es ja wohl gut. Allein der Fall ist möglich, daß bei einem Pönitenten nach der Reinerklärung die Sünde wie der Aussatz am Kleide weiterfrißt. (3.) Solch ein Mann oder solch ein Weib erheuchelt den Glauben[1] (ἐπιμορφάζεται τὴν πίστιν), versucht Gott (πειράζει τὸν θεόν.). Es ist der bleibende Aussatz (λέπρα ἔμμονος), die Sünde ist unheilbar (ἀνεξάλειπτος ἡ ἁμαρτία)[2], „im

dem Methodius für diesen Fall den ἐπίσκοπος als Analogon Aarons faßt, bezeichnete er beide mit dem „ἀρχιερεῖ".

1) Hier wird also das, was oben Schmerz, Trauer, Reue genannt war, als πίστις bezeichnet. Cf. I. D. R. 140 XLI 3 „daher wird jetzt unterdrückt und beruhigt durch den Glauben die Sünde". I. D. R. 183 LX 2: δικαιοῦται δὲ οὐδείς, ἐὰν μὴ πρῶτον κρατήσῃ τούτων (die in I. Cor. 6, 9 u. 10 angegebenen Laster sind gemeint) κρατεῖ δὲ τούτων ὁ ἐκνεύων πρὸς σωφροσύνην καὶ πίστιν. D. C. 303 XI 6 ist die Haut der roten Kuh (die rote Kuh = Fleisch Christi) „die Gestalt der Reinigung des Glaubens" (wo offenbar überall von der Taufe die Rede ist).

2) Ein ähnlicher Gedanke ist wohl auch in I. D. R. 132 XXXVIII 2 zu suchen, wo Methodius gelegentlich der Nennung des Todes beifügen zu müssen glaubt „ich meine nicht den der Sünde". Noch schärfer in D. C. 305 XIII 1 „denn es stirbt auch die Seele nicht mit zeitlichem Tod sondern mit ewigem". Diese Stellen gehören zu der oben angeführten Gedankenreihe; welche für gewisse Sünden keine Buße zuzulassen scheint. (Cf. dagegen Contra Porphyr. 346 I Zeile 25 ff.: „nachdem die Menschen einmal zur Harmonie mit dem Kreuze, zu Gottesfurcht und Wahrheit gekommen sind, können sie nicht mehr zur ἀσυμμετρία abfallen.")

Digitized by Google

ewigen Feuer der Hölle wird alles verbrannt werden. Denn die zur Fülle der Himmelsstadt kommen wollen, müssen rein sein und gesund" (ibid).

Aussatz sind auch die in D. L. XI und XII genannten Sünden: Häresie; Hochmut derer, die den Lehrstuhl innehaben; die Lüste des Fleisches (Tatsünden). Sie werden als fertiger, vollendeter Aussatz betrachtet, sind also auch im ewigen Feuer zu verbrennen.[1]) Ist ja doch die Häresie ein „schlimmer" Aussatz, und der Hochmut κωλυτικὸν τῆς εἰς τὸν παράδεισον εἰσόδου. Da es so gefährliche Sünden gibt, „müssen wir uns hüten, daß wir nicht in jenem großen Sturm versinken". (D. L. 323 XII 5 (S).)

V. Wenn die Sünde einmal geschehen ist, hat sie die Schönheit unserer Seele zerstört[2]): der Mensch ist unrein, aussätzig, unter Umständen tot. Gott wird den Sünder allerdings verbrennen im ewigen Feuer (D. L. 320 X 3 Gr.). Aber dies tut er nicht deswegen, weil er selbst durch die Übertretung etwa erbittert, „beleidigt" wurde. Von einer solchen Wirkung der Sünde redet Methodius nirgends. Der Grund der Strafe ist vielmehr der, daß nur Reines und Gesundes in die Himmelsstadt eingehen kann (D. L. 320 X 3 Gr. Fr.). Das Böse hat Gott nicht geschaffen, darum erhält er es auch nicht. Eben weil die Sünde so ernste Konsequenzen hat, muß man mit allen Mitteln diesen schlimmen Aussatz fern halten; und wenn er doch im Anzug wäre, ist es Pflicht, auf die ersten Anzeichen hin die Ausheilung zu erstreben. Denn alles ist daran gelegen, daß man „gesund" aus dem Leben geht. Die Sünde ist aber wie eine Krankheit immer gefährlich, oft unheilbar.

Tief hinein in das innerste Wesen des Menschen verlegt Methodius die Wirkungen der Sünde. Darum gibt es kein Lösegeld und keine Loskaufung. Darum keinerlei Satisfaktion. Das zeigt auch III. D. R. 282 XXIII 7, wo die Bitte um Nichtzurechnung der Sünde begründet wird: „denn wenn du zu rechtfertigen erwählt hast, wer wird sein, der verdammt, oder wer wird dir sagen: Warum hast du dieses getan": das will heißen: freilich, die Sünde ist geschehen, und wir haben keine Möglich-

1) Daß sie unter dem Gesichtspunkte der Heilung des Aussatzes betrachtet werden sollen, zeigt der letzte Satz XII 5: „Dies nun ist unsere Heilung, o Sistelius."

2) Cr. D. L. 315 VII 2.

Digitized by Google

keit, durch Werke von unserer Seite de jure ihre Vergebung zu erringen; allein Du bist das absolute Wesen, wenn Du uns gegen alles menschliche Recht und gegen alles natürlich Geforderte reinigst, wer wird mit Dir rechten? Darum negiert auch II. D. R. 198 V 1 alle Loskaufung,[1]) die immerhin der letzte rettende Gedanke bliebe, wenn die Geschwüre der Seele als unheilbar sich erweisen. Darum ist auch das Wesen der Buße nicht die Satisfaktion.

Zur Heilung, zur Gesundung, als Medizin ist uns die Buße gegeben. Das sehen wir scharf ausgeprägt in De Lepra, wo der Aussatz und seine Behandlung die Regeln bietet für die Prüfung der unreinen Seele, wo mit dem höhern Grade des Aussatzes auch für die Seele die Möglichkeit der Rettung zerfließt. Das schließen aber auch jene zahlreichen Stellen ein, die mit Nachdruck die Umkehr nach dem geringsten Ansatz der Sünde gebieten. Überhaupt kehrt wohl kein Gedanke bei Methodius so häufig wieder als der, daß alles, was der Mensch leidet, was er an Strafen erduldet, was er freiwillig auf sich nimmt, medizinellen Charakter hat. Es seien angeführt D. V. 64 III 1: „es wird der Mensch gekräftigt, gefestigt am Leibe durch viele Mühen, empfangend auch die Seele zu einer gesünderen von den Mühen und Leiden des Leibes" I. D. R. 115 XXXI 2 „wie wir die Kranken zu den Ärzten führen, so die Sünder zu den Richtern". Ibid. Gr. (weiter unten): „denn wenn der Verbrecher gestraft wird, so ist dies Aufrichtung der Seele, indem er die schwere Krankheit, die Ungerechtigkeit austreibt". Ibid. 116, 4 wird der Verbrecher gestraft, „damit er seinen Sinn verändert, aufhört Unrecht zu tun, indem man ihn durch Torturmittel gerade macht wie den krummen Baum". Ibid.: „Der Richter bestraft ihn nicht wegen des geschehenen Verbrechens, sondern um des zukünftigen willen, damit er dies nicht nochmal tue." Ibid. 117, 6 u. 119 XXX 2 wird die Fessel ἰατικόν genannt, und „Fesseln und Gefängnis und das Übrige sind da zur Erhaltung und zur Besserung der Unzucht und anderem Bösen". Selbst der Tod ist nur medizinell: I. D. R. 137

1) Ἄγε οὖν, μήποτε ὑπενδοῦσα ἁρπασθῇς, ὦ ψυχή, πρὸς αὐτῶν (τ. ἐπιθυμιῶν sc.) καὶ οὐχ ἕξομεν ὑπὲρ σοῦ δοῦναι λύτρα. τί γὰρ ἀντικατάλλαγμα δώσει ἄνθρωπος τῆς ψυχῆς αὐτοῦ (Mt. 16, 28).

Digitized by Google

XXXIX 7: aus dem Paradiese wurde der Mensch getrieben, „damit die Sünde durch den Tod zuerst getötet werde, und so, nachdem die Sünde zufolge der Tötung herausgeschmolzen, auferstanden der Mensch rein schmecke von dem Leben". I. D. R. 142 XLVII 3 wird der Tod als ein Heilkraut bezeichnet, das ersonnen ist zur Tilgung der Sünde, damit nicht ewig sei das Böse.[1]) Gott selbst aber ist uns ἰατρός (I. D. R. XLII 3 (p. 142); „Helfer, Fürsprecher, Arzt" (III. D. R. 283 XXIII 11).

Freilich, wenn die Sünde herausgeheilt ist, wenn der Mensch wieder rein dasteht: die Tatsache, daß er gesündigt hat, wird damit nie aus der Welt geschafft. Darum das Flehen zu Gott um Nicht-Zurechnung,[2]) darum die Freude darüber, daß Gott uns Leiden sendet als Strafe für frühere (offenbar schon geheilte) Sünden.[3]) Wenn Methodius diesen Punkt betont hätte, böte seine Anschauung von der Buße ein ganz anderes Bild, indem an die Stelle des medizinellen Charakters die juristische Auffassung träte. Sie steht ja freilich im Hintergrund, und gewiß ist die Sünde auch eine „Schuld". Allein der Gott, vor dem Methodius als Priester steht, ist ein viel erhabenerer, ist der freie Schöpfer und siegesstarke Beseliger aller nach ihm rufenden Kreatur, dessen Willen die Menschheit verkündet, wenn sie betet: „Mache uns gesund, mache gesund, nachdem du ausgeheilt die Krankheiten unserer Herzen, o Herr, damit erleuchtet an den Augen wir nicht ferner im Tod zu entschlafen vermögen! Denn dein ist die Herrlichkeit und Gewalt, o Christe Jesu, durch den heiligen Geist von Ewigkeit und jetzt und in die ferneren Ewigkeiten." (III. D. R. 283 XXIII 12.)

1) Cf. D. C. 306 XIII 5: „die Gestorbenen sind reiner als wir, da sie nicht geknechtet sind durch Sünden, als die entnommen sind der Schuld der Sünde".

2) III. D. R. 282 XXIII 8.

3) D. C. 291 II 2.

Digitized by Google

III.

Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Franz Stoll.

Einleitung.

Die Lehre des hl. Irenäus und sein theologischer Standpunkt sind von jeher sehr verschieden beurteilt worden.

Die meisten, wie Böhringer,[1]) Duncker,[2]) Graul[3]) u. a. weisen Irenäus eine Vermittlerstelle zu zwischen der anthropologischen (paulinischen) und der theologischen (johanneischen) Betrachtungsweise. Ziegler[4]) schließt namentlich aus der tiefen Würdigung der Person und des Todes Jesu als eines Sühnopfers und Lösegeldes, sowie der Erlösung als einer Neugeburt auf entschiedenen Paulinismus. Ebenso konstatiert Lipsius[5]) wenigstens eine ausgesprochene Anknüpfung an die paulinische Gedankenwelt, wenn auch keine erschöpfende Erfassung derselben. Dagegen ist nach Harnack[6]) ebenso die Idee von der kleinasiatischen Theologie des Irenäus, die bereits seinem Lehrer Polycarp vindiciert wird und mit einem Rückblick auf Johannes zu der Gleichung Johannes—Irenäus führt, aus innern und äußern Gründen unhaltbar, wie anderseits auch von einer wirklichen Durchdringung paulinischer Formeln bei der rein äußerlichen Art ihrer Verwertung nicht die Rede sein kann. Auf Harnack's Gedanken weiterbauend, hat Joh. Werner[7]) diese Frage zum Gegenstand einer ausführlicheren Untersuchung gemacht, die ebenfalls völlig negative Resulate zeitigte. Die scheinbar an Paulus er-

1) Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I. Bd. 2. T. 2. A. 1873.

2) Des hl. Irenäus Christologie im Zusammenhang mit dessen anthropologischen Grundlehren. 1843.

3) Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters. 1860.

4) Irenäus, Bischof von Lyon. 1871.

5) Die Zeit des Irenäus von Lyon .... Hist. Ztschrft. 28. Bd. 1872. p. 241 ff.

6) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. 1895[3]. p. 515.

7) Der Paulinismus des Irenäus. — Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack VI. Bd. Heft 2. 1889.

Digitized by Google

innernden Ausführungen sind im Kern durchweg pseudopaulinisch, durchgreifend ist die Differenz in der Heilslehre, von einer innern Verwandtschaft der beiderseitigen Lehrbegriffe zu reden, haltlos; die vielen Zitate aus Paulus sind fast immer im Interesse der eigenen anderswo erwachsenen Ideen des Irenäus verwendet, wobei der genuine Sinn durch eine geschraubte Exegese entstellt und verfehlt ist. Lüdemann (im Theol. Jahresbericht von Lipsius 1889 p. 140) ist zwar im allgemeinen damit einverstanden, daß zwischen Irenäus und Paulus ein erheblicher Abstand herrsche, wirft Werner dagegen mehrfache Einseitigkeit vor, die namentlich in der oberflächlichen Erledigung der christologisch-fundierten Mystik des Irenäus als „hellenisierende Philosophie" und in der Nichtberücksichtigung der σαρξ-πνεῦμα-Spekulation hervortrete, und so auf Resultate führt, die nur in bedeutender Abschwächung anerkannt werden können. Ähnlich warnt Julicher (in der Theol. Litt. Ztg. von Harnack und Schürer 1890 p. 273 f.) vor einer zu scharfen Formulierung der Antithesen.

Die Verschiedenheit dieser Ansichten erklärt sich in erster Linie aus den Schwierigkeiten überhaupt eine klare Anschauung von den Lehren des Irenäus zu gewinnen. Insbesondere in der Erlösungs- und Heiligungslehre, wo ja die Hauptberührungspunkte mit Paulus liegen müßten, erschwert die unendlich verschlungene Beziehung dieses Lehrstückes zu allen übrigen Teilen seines Systems eine klare Einsicht außerordentlich, zumal bei dem polemischen Charakter des Werkes nirgends eine zusammenhängende, auch nur teilweise abgerundete Entwickelung seiner Ansichten gegeben ist. Nimmt man den fast durchgängigen Mangel des griechischen Textes hinzu, für den die sehr wörtliche, aber nicht immer klare lateinische Übersetzung keineswegs den wünschenswerten Ersatz bietet, so wird es verständlich, daß Duncker die Schrift dieses Kirchenvaters zu dem Schwierigsten aus der gesamten patristischen Literatur zählt.

Diese sachlichen Momente erfahren außerdem eine erhebliche subjektiv begründete Verschärfung, sobald man die Lehrrichtung unseres Kirchenvaters ins Auge faßt. Die Frage nach dem „Paulinismus" des Irenäus ist auf historischem Boden erwachsen. Sollte die katholische Kirche aus einer Abstumpfung neutestamentlicher Gegensätze erklärt werden, sei es nun, daß der Ebionitismus sich

Digitized by Google

stufenweise bis zum Katholizismus entwickelt habe, sei es durch eine Unionstheorie oder durch eine allmähliche Veränderung im Paulinismus, die ihn der Gegenseite näher geführt habe, sei es durch Hellenisierung und Paganisierung des echten Christentums, immer wird die Abhängigkeit von der einen oder andern Theorie auch das Urteil über Irenäus beeinflussen, der als erster vollgültiger Repräsentant der neuetablierten Kirche angesehen wird. Es ist unvermeidlich, daß sich die „Gesamtanschauung eben der Periode, die erst hypothetisch aus der Analyse der einzelnen Schriften hervorgehen soll, vielmehr schon als Basis der Untersuchung geltend macht",[1]) und so sehen wir in der Tat in den vorher angeführten Ansichten immer die eigenen historischen Voraussetzungen des Autors bejaht. So verschieden diese, so verschieden die Stellungnahme zu unserer Frage.

Aus diesen Notizen ergibt sich wohl die Berechtigung zu einer erneuten Prüfung. Ob und wie weit es gelingen wird, der angedeuteten Schwierigkeiten Herr zu werden, muß die Abhandlung selbst ausweisen. Es sei nur bemerkt, daß die katholische Kirche vielleicht das geringste Interesse daran nimmt, ob wir von einem Paulinismus bei Irenäus reden können, da ihr weder Paulus so ausschließlich Gewährsmann ist, wie den übrigen Konfessionen, noch auch wirkliche Mißverständnisse eines einzelnen Kirchenvaters ihre Stellung auf dem Fundamente der Bibel und Tradition erschüttern könnten.

Die Lösung der Aufgabe soll in folgendem derart angestrebt werden, daß in den einzelnen Abschnitten zunächst die Lehre des Irenäus in kurzer aber möglichst gesicherter Darstellung vorgelegt wird. Hieran hat sich an geeigneter Stelle eine Erörterung über die paulinischen Elemente anzuschließen. Da der Plan der Arbeit eine zu große Ausführlichkeit nicht gestattet, so bilden vorwiegend die besonders instruktiven und charakteristischen Punkte den Gegenstand der Untersuchung. Die Vollständigkeit der Beweisführung leidet dadurch keinen Schaden, weil einer Harmonie oder Disharmonie der Grundtöne gegenüber Abweichungen oder Übereinstimmungen im einzelnen nicht von Belang sind.

Man pflegt in neuerer Zeit ähnlichen Untersuchungen einen

1) A. Ritschl: Die Entstehung der altkath. Kirche. 1857. p. 1.

Digitized by Google

kritisch-exegetischen Teil vorauszuschicken, der aus äußeren Momenten, — hier z. B. Zahl, Art, Verwendung paulinischer Zitate seitens des Irenäus, — bereits ein selbständiges Resultat gewinnt, zu dem das Ergebnis des dogmengeschichtlichen Teiles dann gewissermaßen die Probe bildet. Zu einem festen Resultat kann dieses Verfahren, wenigstens bei Irenäus, nicht führen. Aus dem bloßen Gebrauch von Zitaten einen Schluß auf das Verständnis oder die Vorliebe für den zitierten Autor zu machen, ist an sich schon bedenklich, mögen die Zitate auch noch so sehr durch ihre Anzahl oder die Art und Weise ihrer Verwendung dazu verlocken. Bei einem Werke aber, das so ausgesprochen polemisch gehalten, aus polemischen Interessen hervorgegangen und dessen Verfasser naturgemäß auch in der Verwendung von Bibelstellen viel zu sehr durch äußere Verhältnisse beeinflußt war, entbehren derartige Folgerungen völlig jeder sicheren Basis. Scheint das auffallend zahlreiche Heranziehen gerade des Paulus auch für eine Vorliebe zu sprechen, so erklärt es sich doch hinreichend ohne solche Annahme aus der besondern Veranlassung, die Irenäus in seiner antignostischen Kampfesstellung für die Benutzung des gegnerischen Gewährsmannes hatte. Ebensowenig berechtigt anderseits die rein äußerliche Verwertung oder die geschraubte Exegese paulinischer Gedanken zu einem negativen Schluß auf deren Verständnis, sonst käme man dazu, daß Irenäus der ganzen Bibel innerlich fremd gegenübergestanden habe, da auch der Gebrauch anderer biblischer Autoren die gleichen Eigenschaften zeigt. Werners vorsichtiges Resultat, daß „dem Irenäus aus den von ihm gebrauchten paulinischen Zitaten keinerlei Sympathie oder innere Verwandtschaft mit den Briefen des Apostels anzumerken sei", ist in dieser Fassung freilich nicht zu beanstanden, für die eigentliche Frage aber auch nur in sofern wesentlich, als es die gegenteilige Annahme vorläufig abweist. Das muß aber schon a priori geschehen. Der paulinische Charakter der irenäischen Theologie kann offenbar nur aus einem Vergleich der beiderseitigen Lehren selbst, nicht aus äußeren Berührungen, festgestellt werden.

I. Das Objekt der Erlösung.

Objekt der Erlösung ist der Mensch und zwar der sündig gewordene Mensch. Für die Erlösungslehre sind daher die

Digitized by Google

anthropologischen Begriffe grundlegend. Hängt die Tragweite der Erlösungstätigkeit wesentlich von dem durch die Sünde gestifteten Schaden ab, so ist dieser wiederum nur im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Zustande des Menschen richtig zu würdigen. Bevor also die Heilslehre des Irenäus erörtert wird, sind seine Ansichten über Urzustand, Sündenfall und Folgen desselben darzulegen. Für unsern Zweck genügt es, das in kürzester, rein thetischer Form zu tun, zumal die eingehende Monographie Klebbas[1]) bereits weiteren Anforderungen Genüge geleistet hat.

Die schon in der Einleitung hervorgehobene Schwierigkeit, ein sicheres Urteil über die Lehren des Irenäus im einzelnen zu gewinnen, macht sich in den anthropologischen Partieen besonders fühlbar, das beweisen am besten die grundverschiedenen Ergebnisse der bisherigen Forschungen. Von den Autoren, deren mehr oder minder ausführliche Arbeiten hierüber uns vorlagen, vertritt in den Hauptpunkten jeder eine andere Ansicht. So mehrten die Vorarbeiten die Schwierigkeit, statt sie zu heben, da es häufig nicht leicht war, unter den verschiedenen oft entgegengesetzten Deduktionen zu entscheiden oder sich das eigene Urteil zu wahren. Von einer objektiven Begründung der vorgetragenen Thesen muß, wenigstens soweit sie die Lehren des Irenäus betreffen, abgesehen werden; die angeführten Belegstellen sollen nur die persönliche Auffassung kundtun oder den Text mit den Worten des Irenäus weiterführen und erläutern. Das Verlangen Ehrhards[2]) nach einer möglichst immanenten Behandlung patristischer Stoffe ist angesichts der allzuwenig einheitlichen und geschlossenen Darstellungsweise unseres Kirchenvaters schwer zu erfüllen. Es ist deshalb im folgenden die übliche chronologische Anordnung beibehalten worden, wobei wir indessen doch hoffen, ein eigentliches Schematisieren vermieden zu haben.

Betreffs der Erschaffung des Menschengeschlechtes hält sich Irenäus genau an den Bericht der Genesis. Gott der Herr ist auch der Schöpfer des Menschen, ein schaffendes Mittelglied anzunehmen, schriftwidrig und unsinnig; der Plural in Gen. I 26

1) Die Anthropologie des hl. Irenäus. — Kirchengeschichtl. Studien. Münster i. W. 1894. B. 2. H. 3.

2) Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. (1880 bis 1884) Straßburger Theol. Stud. I 4. 5. cfr. p. 6.

Digitized by Google

wird auf den Logos bezogen (V 15, 2. 3. 4.). Dem Leibe nach ist Adam aus Erde erschaffen, Irenäus hat mehrfach Gelegenheit das ausdrücklich zu betonen (V 15, 4; 16, 1). Das stoffliche Gebilde wird beseelt durch den Lebenshauch (πνόη) aus Gott, die Vereinigung beider macht den Menschen aus: II 13, 3 et haec quidem in hominibus capit dici, cum sint compositi natura, et ex corpore et anima subsistentes[1]) (vergl. auch das 33. u. 34. Kap. desselben Buches). Damit ist Adam nach dem Ebenbilde (εἰκών) Gottes erschaffen. Das Ebenbild ist nach Irenäus der Inbegriff aller leiblichen und geistigen Attribute der menschlichen Natur als solcher.[2]) Den Gnostikern gegenüber betont er hiervon besonders die Freiheit. Im 37. Kap. des 4. Buches, wo er sich zusammenhängend über diesen Punkt äußert, nennt er die Freiheit ein altes Gesetz des Menschen quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie . . . Die ganz allgemeine, abstrakte Fassung seiner Ausführungen erlaubt es auch, zu sagen: dedit ergo Deus bonum, ... et qui operantur quidem illud, *gloriam* et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possint non operari illud . . . Von den aktuellen Bedingungen, unter denen nach dem Falle Adams, — verschieden für die vor- und nachchristliche Menschheit, — die genannte himmlische gloria tatsächlich erreichbar würde, sieht Irenäus an dieser Stelle ab.

Von dem Bilde wird die Ähnlichkeit (similituto, ὁμοίωσις) unterschieden[3]): V 6, 1 imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum. Diese erhält der Mensch durch den Geist (per spiritum, πνεῦμα) und wird so zu einem vollkommenen Menschen, ibidem: cum autem spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem spiritus spiritalis et perfectus homo factus est et hic est, qui

1) Die Zitate sind der Ausgabe von Harvey entnommen, die Kapiteleinteilung aus Massuet.

2) cfr. Klebba, a. a. O. p. 24 ff.

3) Die Ausdrucksweise des Ir. entbehrt hier der allseitigen Bestimmtheit und Einheitlichkeit. So heißt es IV praef. 4: homo est autem temperatio animae et carnis qui secundum *similitudinem* Dei formatus est. Indessen muß doch gesagt werden, daß er überall, wo er die der Gen. entnommenen Ausdrücke selbständig verarbeitet, einen Unterschied macht.

Digitized by Google

secundum imaginem *et similitudinem* factus est Dei, si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit.[1])

Über das πνεῦμα erfahren wir zunächst (V 12, 2), daß es keineswegs mit dem Lebenshauch (πνοή) identisch sei. Die Seele gehört der Kreatur an, der Geist ist göttlichen Wesens (πνεῦμα θεοῦ), jene zeitlich, dieser ewig. Während ferner die Seele notwendiger Bestandteil der menschlichen Natur ist, heißt es vom Geiste, daß er ein Gnadengeschenk sei, also auch fehlen könne; so haben ihn diejenigen nicht, welche die irdischen Begierden über sich herrschen lassen; David bat um diesen Geist für das Volk, setzte also seine Abwesenheit voraus (III 17, 2). Die Ähnlichkeit, die das Resultat des Geistes ist, konnte der Mensch auch verlieren, ja er braucht sie nicht einmal anzunehmen (V 16, 2; 6, 1). Das πνεῦμα ist demgemäß nur Akzidenz der menschlichen Natur.

Nach V 6, 1 (l. c.) sind deutlich Geist, Ähnlichkeit und Vollkommenheit korrelate Begriffe. Der Mangel des πνεῦμα ist gleichbedeutend mit dem Fehlen der ὁμοίωσις, und ausdrücklich wird derjenige imperfectus genannt, der die Ähnlichkeit nicht besitzt. Positiv ausgedrückt ist hier noch ein Weiteres zu bemerken. Die kreatürliche Schwäche erträgt nicht die ganze Gnadenfülle des Geistes ohne Vorbereitung. Nur einen Teil, gewissermaßen ein Unterpfand der ganzen Glorie des Jenseits kann der Mensch auf Erden empfangen,[2]) unter der gütigen Führung Gottes soll aber das empfangene, frei bewahrte Pfand wachsen und der Mensch geistig immer mehr erstarken, bis er einst reif wird, die ganze ihm bestimmte Fülle zu erhalten. Es ergibt sich also, daß das πνεῦμα sowie die similitudo und perfectio keine ein für allemal zugemessene Quantität besitzen, sondern in verschiedenen

1) Das 6. Kap. des 5. Buches ist die Zentralstelle für die irenäische Anthropologie, sowie eine der wichtigsten Stellen für das Verständnis der Theologie des Ir. überhaupt.

2) V. 8, 1: nunc autem partem aliquam a spiritu ejus sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum: quod et pignus dixit Apostolus, hoc est, pars ejus honoris, qui a Deo nobis promissus. IV. 38, 1: ὡς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν· οὕτως καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό. νήπιος γὰρ ἦν.

Digitized by Google

Graden nicht nur den Menschen untereinander, sondern auch dem Einzelnen je nach der Gnade Gottes und der mitwirkenden geschöpflichen Tätigkeit innewohnt.

Daß Irenäus Adam den Geist, die Ähnlichkeit und Vollkommenheit zuschreibt, geht aus zahlreichen Stellen aufs unzweideutigste hervor.[1]) Die von Wendt, Harnack u. a. erhobene Schwierigkeit, daß IV 38, 1 Adam ausdrücklich die Vollkommenheit abgesprochen werde, erledigt sich durch den Hinweis, daß die hier genannte Vollkommenheit mit Bezugnahme auf die Schlußworte des vorhergehenden Kapitels als „Reife der Anschauung und Erfassung Gottes" verstanden ist und daher nach den vorigen Erörterungen dem eben geschaffenen Menschen auch nicht zukommen konnte.[2]) Für direkte Widersprüche in diesem Punkte können wir weder hier noch anderswo genügende Belege entdecken; dagegen ist zuzugeben, daß die stellenweise herrschende Unbestimmtheit im Ausdrucke der Erklärung Schwierigkeiten bietet. Irenäus hat sich eben in der Darstellung gehen lassen.[3])

Man wird sich damit begnügen müssen, was sich aus den klaren Stellen mit Sicherheit eruieren läßt. Danach besitzt Adam das πνεῦμα und mit ihm die similitudo und perfectio, doch nicht im höchsten Maße, nicht etwa in Weise der Seligen.[4]) Treffend weist Klebba auf den Unterschied der Ausdrucksweise hin, wonach es von Adam heißt, er sei nach dem Bilde und der Ähnlichkeit des Vaters *geworden*, von den Seligen, sie seien danach *vollendet*. Diese Vollendung war Adams Bestimmung,

---

1) III 18, 2; 23, 1. 2. 5. IV 4, 3. V 10, 1; 16, 1. 2. „Adam ist nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes erschaffen worden"; — er verlor die Ähnlichkeit und wir mit ihm." „Was wir in Adam verloren haben, der Siegespreis u. das Heil, brachte Christus wieder" u. a. St.

2) IV 37, 7: praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem . . . uti . . . tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum. — Daran schließt sich IV 38, 1 unmittelbar die Frage: Εἰ δὲ λέγει τις οὐκ ἠδύνατο ὁ Θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδεῖξαι τὸν ἄνθρωπον.

3) Vergl. O. Bardenhewer: Geschichte der altkirchl. Lit. I p. 501 ff. die Charakteristik der schriftstellerischen Manier des Ir.

4) In diesem Sinne kann man auch sagen, die Ähnlichkeit sei in Adam nur der *Anlage* nach von Ir. behauptet, wenn man sie nicht etwas *Verschiedenes*, sondern nur etwas *Unterschiedenes* sein läßt.

Digitized by Google

sie sollte (Gottes oberste Leitung immer vorausgesetzt) ein Werk seiner eigenen Tätigkeit sein.[1]) Der entscheidende Faktor hierbei ist die Willensfreiheit und Selbstbestimmungsmacht. Adam empfing sie ad utendum sententia Dei voluntarie et non coactus a Deo. Βίᾳ Θεῷ οὐ πρόσεστιν (IV 37, 1).

Es ist wohl zu beachten, daß Irenäus nur den freien Gehorsam als den von Gott intendierten Zweck der Willensfreiheit nennt, die dabei bestehende Möglichkeit der Sünde sucht Gott durch „guten Rat" zu heben IV 37, 1 et propter hoc consilium bonum dat omnibus. Gott wollte, daß Adam die Stufen der Vollkommenheit bis zum höchsten Grade, durch immerwährenden Gehorsam, durch Überwindung aller Prüfungen, durch siegreiches, immer stärkeres Hervorgehen aus allen Versuchungen erklimmen sollte. Die Möglichkeit eines Falles, als zur (menschlichen!) Freiheit gehörig, ließ er zu, er wollte sie aber nicht. (III 20, 1; 23, 1; IV 37, 7; V 27, 2 u. a.)

Wenn Gott aber das Böse nicht wollte, warum gab er dann dem Menschen die Möglichkeit dazu, warum schuf er ihn nicht so, daß ihm das Gute gleich als unverlierbare Mitgift anhaftete? Irenäus bezeigt für dieses Problem ein augenscheinliches Interesse und erörtert es eingehendst nach verschiedenen Gesichtspunkten, wie auch das richtige Verständnis seiner ganzen Weltanschauung zum größten Theile auf diesen Lehren beruht.[2]) Nur das selbsterworbene Gut wird recht geschätzt. Wäre die Gemeinschaft mit Gott dem Menschen untrennbar angeboren, so würde sie an Wert verlieren; als Preis eigener Mühe erst wird sie begehrenswert und in den Augen Gottes verdienstlich. „Welcher Ruhm für die, die nicht danach gestrebt haben, welche Krone für jene, die sie nicht als Sieger im Kampfe errungen haben?" Es konnte ferner aber auch das Böse eine Quelle des Segens für die Menschen werden. Wie der von einer Krankheit Genesene das Gut der Gesundheit höher schätzt, weil er das Gegenteil in seiner Schrecklichkeit kennen gelernt hat, so erhöht

1) IV 38, 3: Διὰ ταύτης τῆς τάξεως καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν, καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς, ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γινομένου. IV 39, 3: non igitur ars deficit Dei. . . . . sed ille, qui non consequitur eam, sibimet suae imperfectionis est causa.

2) Besonders sieht L. Atzberger: „Geschichte der christl. Eschatologie in der vornicäischen Zeit" p. 224 f. die Ursache der verschiedentlichen Mißverständnisse des Ir. seitens protestantischer Dogmenhistoriker in diesem Punkte.

Digitized by Google

die durch die Sünde gewonnene Kenntnis der Gottentfremdung das Glück und den Wert der Gottesgemeinschaft und zeitigt (nach getaner Buße) höhere Liebe und dementsprechend größeren Lohn (IV 37, 7). Deshalb hat Gott in seinen ewigen Plänen beschlossen, auch den Ungehorsam zuzulassen (sustinuit), dann aber Erbarmen zu üben und die durch die Sünde erworbene Erkenntnis dem Menschen zu seinem Heile ausschlagen zu lassen. Magnanimus igitur fuit Deus deficiente homine, eam quae per Verbum esset victoriam reddendam ei praevidens. Wie er es duldete, daß Jonas vom Walfisch verschlungen wurde, nicht damit er gänzlich zu Grunde ginge, sondern auf daß er sich später besser unterwürfe und den Spender der unerhofften Rettung mehr verherrliche, so ließ er auch den Sündenfall zu, aber nicht zum Untergang des Menschen, sondern zu dessen heilsamer Demütigung und Erkenntnis eigener Schwäche, der nur Christi Heilswerk aufhelfen konnte (III 20, 1).

In diesen Ausführungen über Freiheit, Sünde und Vorsehung kommt die anthropocentrisch-theocentrische Betrachtungsweise des Irenäus so recht zur Geltung. Mit den Füßen steht er auf dem Boden der Erfahrung, unterstützt von den göttlichen Zeugen der Bibel und Tradition, — hier ist der Angelpunkt seiner Erörterungen die Freiheit, — mit dem Haupte ragt er in die Wolken und beleuchtet von der hohen Warte theologisch-kosmologischer Weltbetrachtung das gezeichnete Bild mit den Strahlen der göttlichen Providenz und Weisheit. Von diesem doppelten Standpunkte aus betrachtet, ist ihm der Ungehorsam einmal als Betätigung der dem Menschen verliehenen Freiheit eine rein persönliche Tat mit persönlicher Verantwortung. Hier denkt Irenäus anthropologisch. Anders im Zusammenhang theologisch-kosmologischer Spekulationen, wenn er die Sünde als Objekt der ewigen göttlichen Erkenntnis und Weisheit behandelt. Im ersten Falle ist Gott als beleidigte Majestät persönlich interessiert, im zweiten Falle nur sachlich, in jenem Falle steht er dem Ungehorsam subjektiv und passiv gegenüber, in diesem objektiv und aktiv über demselben, als Regierer der Welt, als Gebieter und Lenker der Dinge, in dessen Hand alles, auch die Sünde, zum Werkzeug seiner Pläne wird. So tritt je nach dem Gesichtspunkte der Darstellung ein verschiedenes Moment in den Vordergrund. Dort ist die Sünde Beleidigung Gottes, Trennung und Entfremdung von ihm, hier

Digitized by Google

Erziehungsmittel für den Menschen, dort geht ihre Bedeutung nur auf den Einzelnen, hier vorwiegend auf das Menschengeschlecht. Beide Momente können nun zwar gesondert zur Darstellung kommen, in der Sache selbst aber fallen sie zusammen. Die frei vollbrachte Sünde des Menschen ist eben auch Gegenstand der göttlichen Vorsehung und wird von ihr als Erziehungsmittel des Menschen und — unter Voraussnahme der Erbsündentheorie — des Menschengeschlechtes verwertet. Das Dunkle, das in diesem Gegensatz zwischen Freiheit einerseits und Werkzeuglichkeit anderseits für jeden menschlichen Verstand verborgen liegt, schreibt sich nicht aus der Darstellungsweise des Irenäus, sondern aus der Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes her und findet in seiner Weisheit eine höhere Lösung. Der tiefen, umsichtigen Spekulation des Irenäus wird man die Anerkennung nicht versagen können.

Das erste Beispiel eines Ungehorsams gegen Gott (von Seiten des Menschen) ist der Sündenfall im Paradiese. Das Gesagte findet demnach auf diesen seine nächste Beziehung. Es springt aber sofort in die Augen, daß Irenäus dieser ersten Sünde noch eine ganz besondere Bedeutung beimißt.

Den historischen Verlauf des Sündenfalles gibt Irenäus sachlich genau nach der Schrift. In der näheren Darstellungsweise aber wird er wesentlich durch den gerade vorliegenden Zweck bestimmt. So stellt er V 23 den Fall als ein Lügenwerk des Teufels dar, weil es im Interesse der laufenden Ausführungen liegt, den Satan als „Lügner von Anbeginn" zu erweisen. Es wäre unbillig in diesem Zusammenhange noch die Versicherung zu erwarten, daß gleichwohl die selbstmächtige Entscheidung der Ureltern nicht bestritten werden soll. Der eifrigste Verfechter der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit dürfte wohl über den Verdacht erhaben sein, bei der folgenschwersten Tat, die je ein Mensch begangen, hierin eine Ausnahme machen zu wollen. Die scheinbare Verschiebung des Schuldmomentes ist durch den Gesichtspunkt der Darstellung veranlaßt. Ähnlich verfährt Irenäus III 23. Indem er gegen Tatian die Erlösbarkeit bezw. Notwendigkeit der Erlösung Adams vertritt, deutet er die biblischen Vorgänge nach dem Fall möglichst zu Gunsten Adams, um so der gegnerischen These den Boden zu entziehen, als ob ein besonders intensiver Grad der Feindschaft zwischen

Digitized by Google

Gott und dem Stammvater der Sünde eine Versöhnung ausschließe. Die Bibel deute auf das Gegenteil. Gott hat nicht Adam verflucht, sondern die Erde und den Satan; die den Menschen als Strafe auferlegten Mühseligkeiten bekunden eher weise Güte als Unversöhnlichkeit, ut neque maledicti a Deo in totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent; voll Erbarmen tauscht der Herr ferner die rauhen Feigenblätter gegen weiche Felle, ja selbst die Verdammungsworte des jüngsten Gerichtes (Matth. 25, 41) weiß Irenäus für sich auszunützen. Ebensowenig aber, wie vorher die Freiheit und Verantwortlichkeit Adams, soll hier die durch die Tat kontrahierte Schuld und Feindschaft mit Gott geleugnet werden. Die Anhäufung der Verteidigungsmomente geschieht einzig in der schon bezeichneten Absicht, und die beigebrachten Tatsachen selbst sind in Bezug auf das durch die Sünde bewirkte innerliche Verhältnis zwischen Gott und den Menschen rein neutraler Natur. Auch den götzendienerischen Israeliten in der Wüste bewies der Herr wiederholt Erbarmen und Fürsorge, und doch blieben sie gottentfremdet und sündig.

Das führt zu der Frage, worin für Irenäus die Einwirkung des Sündenfalles auf die innern Beziehungen zwischen Adam und Gott bestand.

Gott hatte auf die Übertretung seines Gebotes den „Tod" gesetzt. Mit diesem Ausdrucke bezeichnet Irenäus die gesamten Folgen der Sünde, physische und moralische, natürliche und übernatürliche. Der physische Tod mit seinen Voraussetzungen und Begleiterscheinungen, Verlust des Paradieses, Mühen, Krankheiten, körperliche Verwesung, übergehen wir hier und berücksichtigen nur die übertragene Bedeutung. Über diesen „geistigen Tod" spricht sich Irenäus V 27, 2 aus. Es ist die selbstgewollte Trennung von Gott, näher als Verlust aller seiner Güter definiert. Ist nun das Prinzip aller göttlichen Güter (d. h. der geistigen) das Gut κατ' ἐξοχήν, das πνεῦμα, so bildet demgemäß der Nichtbesitz des πνεῦμα nach Irenäus das Wesen der durch die Sündentat bewirkten innern Trennung von Gott. In diesem Mangel ist alles übrige Unheil gegeben. Wir haben bereits festgestellt, daß das πνεῦμα der Grund der Gottähnlichkeit und der übernatürlichen Vollkommenheit des Menschen ist. Zugleich mit diesen Gütern büßte Adam auch die Gemeinschaft mit Gott

Digitized by Google

ein, da jene Gaben eben Grund und Basis derselben waren quemadmodum in immenso lumine, qui excaecaverunt semet ipsos, vel ab aliis excaecati sunt, semper privati sunt iucunditate luminis, non quod lumen poenam eis inferat caecitatis sed quod ipsa caecitas superinducat eis calamitatem. Insofern nun weiterhin in der freien Vollendung der empfangenen Ähnlichkeit und der selbsterworbenen Reife der anfänglichen Vollkommenheit das Ziel des Menschen, der Besitz Gottes und das ewige Leben, bestand, war auch dieses verloren. Das Fundament, auf dem der Mensch bauen sollte, war zusammengestürzt, das Gebäude konnte nicht mehr aufgeführt werden.

Die innere Trennung des Sünders von Gott im Sinne des Nichtsbesitzes des πνεῦμα ist demnach eine gegenwärtige und eine zukünftige. Warum trotz des kausalen Zusammenhanges beider dieser Unterschied doch festgehalten werden muß, wird in einem späteren Abschnitte näher erörtert werden. Hier ist nur zu betonen, daß Adam durch seinen Ungehorsam die Strafe nach dieser doppelten Seite hin verwirkt hatte.

Den Ungehorsam Adams — und darin liegt dessen exceptionelle Bedeutung —, sowie den durch ihn verwirkten Tod setzt Irenäus in Beziehung zu der ganzen Menschheit. Eine besondere Erklärung dieses Zusammenhanges gibt er nicht, und das Verständnis der nur gelegentlich verstreuten Äußerungen bietet erhebliche Schwierigkeiten. Duncker findet z. B. in den betreffenden Stellen bereits die augustinische Erbsündentheorie vorgebildet, während Ziegler nicht die Spur einer derartigen Lehre entdecken kann. Irenäus leite zwar Sünde und Tod von der ersten Sünde im Paradiese her, aber nirgends sei von einer angeborenen Sündhaftigkeit die Rede. An zahlreichen Stellen sei unzweifelhaft der Gedanke ausgesprochen, daß das ganze Menschengeschlecht als solches und alle einzelnen Menschen als Glieder desselben auch Sünder sind, nicht aber, daß die eine Sünde Adams durch die Geburt mit Notwendigkeit auch auf seine Nachkommen fortgepflanzt worden ist. Stellen, in denen es heißt, daß wir alle in Adam Gott beleidigt haben (V 16, 3), in Adam Gefangene des Teufels wurden (V 21, 1) und andere besagen nur, daß das Menschengeschlecht gemäß seiner natürlichen Abstammung von Adam allgemein der Sünde verfallen ist, insofern ja diese Abstammung für den Einzelnen den natürlichen Zu-

Digitized by Google

sammenhang mit der irdischen, sinnlichen und dem Bösen immer wieder verfallenen Menschennatur bezeichnet, deren Repräsentant Adam ist. Mit keinem Worte dagegen behaupte Irenäus, daß die Tat Adams die hervorbringende Ursache und der wirkende Grund der Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes sei.

Wir geben diese Einwendungen so ausführlich wieder, weil sie typisch sind, und auch, weil damit sogleich der Kernpunkt, auf den es ankommt, ans Licht gestellt wird.

Um zunächst von einer möglichst klaren Stelle auszugehen, so heißt es III 18, 2: Quia enim non erat possibile, eum hominem, qui semel victus fuerat et elisus per inoboedientiam, replasmare, et obtinere bravium victoriae, iterum autem impossibile erat, ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat, utraque operatus est Filius . . . Wir haben in unsern vorigen Ausführungen gezeigt, daß Adam durch die Sünde einen doppelten Schaden erlitten hat. In der vorliegenden Stelle ist ein gleicher zweifacher Verlust allgemein von jedem Menschen ausgesagt: Der Siegespreis ist verloren und der Mensch kann ihn nicht wieder erlangen (replasmare, et obtinere bravium), desgleichen ist das ewige Heil unerreichbar geworden (impossibile erat, ut salutem perciperet). Unter dem bravium können wir nur das πνεῦμα verstehen, das ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit aus der Korrelation der in den beiden Satzteilen gegenübergestellten Begriffe; der geschädigten Natur entspricht deren Wiederherstellung (durch das πνεῦμα), der Herrschaft der Sünde das Reich des Heiles.[1]) Die Beweiskraft dieser Stelle für die Erbsünde ist durchschlagend. Es wird nämlich als Grund des Verlustes jene einmalige Besiegung angegeben und in unmittelbaren Kausalnexus gesetzt. Es heißt nicht „in Adam" oder „durch Adam", sondern kurz und klar „der einmal besiegte und durch Ungehorsam zerschlagene Mensch (Mensch immer kollektivisch zu verstehen)[2]) hat den Siegespreis", desgleichen der der Sünde

1) Auch wenn man bravium im Anschluß an den paulinischen Sprachgebrauch (Co. 9, 24, Phil. 3, 14) auf das zukünftige Heil bezieht, bleibt der Sinn und der Wert dieser Stelle für die Erbsünde derselbe. Die beiden wiederherzustellenden Schäden, die das utraque andeutet, sind dann eben schon in diesem ersten Satzteil gemeint resp. genannt: 1. replasmare (die zerstörte Natur) — 2. bravium (das verlorene Heil).

2) Daß unter dem homo semel victus nicht etwa Adam zu verstehen ist, wie man auch wohl angenommen hat, unterliegt keinem Zweifel. Durch

Digitized by Google

verfallene das Heil verloren. Es ist von keiner andern Besiegung, keiner andern Tatsünde die Rede, als von der im Paradiese, sie allein hatte die besagten Folgen, zunächst und unmittelbar den Verlust des πνεῦμα, damit die Herrschaft der Sünde, mittelbar die Unmöglichkeit, das ewige Heil zu erlangen. Die ganze Menschheit und jeder Einzelne wird in direkte Beziehung zu jener ersten Sünde gesetzt, sie ist die causa des nachherigen verderbten Zustandes.

Nachdem wir so festen Boden gewonnen haben und der Ungehorsam Adams als Grund und Ursache des allgemeinen menschlichen Zustandes erwiesen ist, bieten uns die übrigen, teilweise schon genannten Stellen (III 23, 2; V 1, 3; 21, 1 u. a.) [1] eine nähere Erklärung dieses Kausalverhältnisses. In diesem Sinne bildet der Vergleich der Menschen mit den Kindern eines gefangenen Feindes (III 23, 2) einen Beleg für die Erbsünde als ererbter Schuld, da hier von einem ererbten Zustande die Rede ist. Dasselbe ist V 17, 1 ausdrücklich ausgesprochen. [2] Das Zustandekommen dieser Schuld hat sich Irenäus wahrscheinlich durch mystische Einheit mit Adam gedacht; die immer wiederkehrende Betonung, daß wir uns durch Übertretung seines Gebotes mit Gott verfeindet haben, daß wir gegen Gott im Anfang gesündigt haben, daß wir seine Schuldner waren durch Übertretung seines Gebotes, läßt kaum eine andere Deutung zu. An persönliche Sünden zu denken, verbietet sich nach II 22, 4, wo die Notwendigkeit der Kindertaufe betont wird. Es hat vielmehr jeder einzelne in Adam tatsächlich und aktuell mitgesündigt; ebenso, wie aber für Adam die Aktualität der Sünde sogleich in

---

das iterum werden vornehmlich die Objekte beider Satzteile unterschieden; legt man auf diese nicht den Ton, so schwebt sofort das utraque in der Luft. Die Differenzierung der Objekte bedingt ja selbstverständlich auch eine begriffliche Unterscheidung der Subjekte, wie sie durch das eum und die entsprechende Relativkonstruktion des zweiten Satzteiles ausgedrückt ist. Dadurch sollen aber keineswegs verschiedene Personlichkeiten angedeutet werden; nur mit Rücksicht auf die Objekte geschieht diese Gegenüberstellung.

1) Mit Bezug auf Adam und seine Nachkommen heißt es III 23, 2: Quemadmodum si hostes (d. i. hier der Teufel) expugnaverint quosdam (d. i. Adam und Eva) et vinctos duxerint captivos et multo tempore in servitute possederint eos, ita ut generent apud eos . . . . .

2) V 17, 1: . . . Pater noster, cuius eramus debitores, transgressi ejus praeceptum.

Digitized by Google

den entsprechenden Zustand überging (III 23, 2: auch Adam befand sich in dem Zustand der Gefangenschaft), so ist diese Aktualität auch für alle seine Nachkommen, die mit ihm mystisch geeint, die Sünde mitbegangen haben, sogleich in den Schuldzustand übergegangen. Mit der Erzeugung der einzelnen Individuen tritt dann dieser Zustand in die Wirklichkeit (wir werden nun persönlich „Schuldner" V 17, 1); insofern ist also auch die Erzeugung Grund der Sündhaftigkeit des Einzelnen, und insofern spricht Irenäus von einem „ererbten" Tod.

Das eigentliche Mysterium der Erbsünde liegt mithin nach Irenäus nicht in der Vererbung, nicht in der Vervielfältigung, dem Auseinandergehen des einen Schuldzustandes Adams auf alle seine Nachkommen nach oder mit deren individueller und persönlicher Realisierung, sondern in der unpersönlichen (kooperativen) Einheit aller dieser Nachkommen mit Adam vor ihrer Realisierung im einzelnen. „So" also, „auf diese Weise wurden durch den Ungehorsam des einen Menschen zu Sündern die vielen", und wie Adam das Leben verlor, so auch, die in ihm gesündigt hatten. (III 18, 7.) Es herrschte der Tod.[1])

Nach Verlust des πνεῦμα, des Prinzipes der Ähnlichkeit mit Gott und jeglicher übernatürlicher Vollkommenheit mußte es dann naturgemäß so weit mit den Menschen kommen, daß sie „immer zügelloser wurden, sogar Blutsverwandte für Feinde hielten und allen Lastern fröhnend, ohne Gottesfurcht dahin lebten". (V 24, 2.) Sind nun freilich auch nicht alle tatsächlich Diener des Teufels geworden, — daß Irenäus Ausnahmen kennt, beweist sein Urteil über Abraham, die Patriarchen, Propheten, über die Gerechten der vorchristlichen Welt überhaupt (III 25, 1; IV 16, 2. 3) — sondern nur „die im Abfall Beharrenden", so ist doch eins für alle Menschen ohne Ausnahme klar geworden, und das ist der hauptsächlichste Zweckgedanke bei der Zulassung des Sündenfalles, die eigene Geschöpflichkeit und Schwäche. Dieses Bewußtsein mußte mit der Allgemeinheit des physischen Verderbens einem jeden inne werden, mochte er nun persönlich „im Abfall beharren" oder sich Gottes Barmherzigkeit zu erwerben suchen.[2])

1) Der Doppelsinn ist wesentlich. Charakteristisch ist noch, daß Ir. diesen „Tod" (im übertr. Sinne) selbst Sünde nennt (V 23, 2).

2) III 20, 1: . . . Sicut enim patienter sustinuit absorberi Jonam a ceto . . . . sic et ab initio fuit patiens Deus hominem absorberi a magno

So ist nun der vorher mit Rücksicht auf den Einzelnen erörterte Erziehungsgesichtspunkt, unter dem Irenäus die Sünde betrachtet, auch in seiner Beziehung zur Allgemeinheit des Menschengeschlechtes dargelegt. Der Mensch mußte durch die Sünde mit ihren Folgen zur Erkenntnis seiner Kreatürlichkeit und Abhängigkeit kommen, daher ließ Gott den Fall Adams zu; das Geheimnis der Erbsünde bildet die Erklärung für die Teilhaberschaft aller Menschen an diesem Vorgang, die Allgemeinheit des Sündigkeitsbewußtseins ist das Resultat.

Damit sind wir in ein Fahrwasser geraten, das uns geraden Wegs in den Römerbrief hineinführt, und eine kurze Wertung des Dargestellten nach seinem Verhältnis zur paulinischen Lehre schließt sich hier passend an.

Die Tatsache einer starken äußeren Anlehnung ist in dem Werke unseres Kirchenvaters durch die große Menge namentlich angeführter Zitate aus dem Apostel, wie durch unzählige nebenhergehende Anklänge an dessen Terminologie genügend bezeugt; den umstrittenen Punkt bildet die weitere Frage, ob sich daneben auch ein wirkliches Verständnis für den religiösen Kern der Briefe bekunde, und hier ist es vor allem wichtig, sich darüber klar zu werden, was hic et nunc in dieser Hinsicht erwartet werden kann.

Irenäus will mit einer Widerlegung der Häresieen eine Darstellung der kirchlichen Lehre bieten. Daraus ergeben sich die zwei bekannten Gedankenreihen, die wir hier ebenfalls adoptieren wollen, eine apologetisch-rationalistische und eine religiös-mystische. Scheiden wir nun auch die paulinische Theologie in eine apologetische und in eine Erlösungstheorie, so haben wir die entsprechende Parallele und zugleich den Unterschied. Die Parallele gibt sich in dem beiden gemeinsamen Zweckgedanken des Christentums als realer Erlösung kund. Daß sich Irenäus dabei den materiellen Gehalt der Lehre des Apostels aneignet, soweit hierzu nach Zweck und Form seiner Arbeit Gelegenheit ist wird sich

ceto, qui fuit auctor praevaricationis, . . . ne unquam de Deo contrarium sensum accipiat homo, *propriam naturaliter arbitrans eam, quae circa se esset incorruptelam*, et non tenens veritatem inani supercilio jactaretur, quasi *naturaliter* similis esset *Deo*. III 20, 2. *Haec* ergo fuit magnanimitas Dei, ut per omnia pertransiens homo . . . cognoscat, . . . *semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est.*

Digitized by Google

bei einem Manne der Schrift[1]) mit Sicherheit voraussetzen lassen. Es mußte umsomehr der Fall sein, als er sonst seinen Gegnern gegenüber sofort die sichere Position verloren hätte, den Maßstab, an dem sich ihre überschwenglichen Spekulationen zu bewähren hatten. — Anders wird man dagegen über die Gestaltung des Stoffes zu urteilen haben. Paulus hatte das christliche Prinzip einmal für die Heiden, gewissermaßen als demonstratio christiana, dann aber wesentlich im Gegensatz gegen die Forderungen des pharisäischen Judentums und des Judenchristentums zu fixieren. Was den ersten Punkt betrifft, so ist die Stellung des Irenäus eine völlig andere. Er schreibt für solche, denen die christlichen Lehren wohl bekannt waren; der Apostel mußte das Gebäude erst bauen, Irenäus beschreibt es, er ist dabei nicht genötigt, die jenem gebotene mehr innerlich gebundene Methode zu beobachten, die sich für einzelne Punkte selbst in dessen kleineren Schriften geltend macht, im Römerbrief ganz offenbar ist. Noch verschiedener mußte sich die apologetische Seite

1) Daß die paulinischen Briefe für Ir. bereits eine schriftgleiche Wertung genossen, wird freilich bezweifelt. So will Joh. Werner Ir. nur als Zeugen für die werdende Kanonisierung derselben gelten lassen, eine Beurteilung, die prinzipiell vornehmlich auf Overbeck zurückgeht. Bekanntlich steht nach der historischen Gesamtanschauung einer Schule die Kanonisierung der Briefe im engsten Zusammenhang mit der theologischen Rekonstruktion des zeitweilig in der Kirche entschwundenen Paulinismus, insofern erstere notwendig auch die letztere im Gefolge haben müßte. Über die Zeit ist man sich nicht ganz einig, doch ist bei Ir. jedenfalls der letzte Termin anzusetzen, da sich hier wenigstens eine Einwirkung paulinischer Gedanken nicht mehr ignorieren läßt. Der Grund dafür wäre in dem Kampfe mit den Gnostikern zu sehen, wo Ir. neben der notgedrungenen Anerkennung der Briefe als kanonischer Schriften (fallen lassen konnte er sie nicht mehr), auch paulinische Formeln zur Polemik passend verwertete. Vergl. dagegen Zahn, Einl. in das N. T. I Bd. 2. Aufl. 1900 p. 113: „Vielmehr Marcion hat diese Schriften (10 paulinische Briefe) von der Kirche, in der er aufgewachsen war, als Schriften des Paulus empfangen und in veränderter Gestalt seiner Gemeinde übermittelt." Als Zeitpunkt des Ausscheidens Marcions aus der römischen Christengemeinde setzt Z. das Jahr 144 als wahrscheinlich an. — Danach ergibt sich die Schlußfolgerung betreffs der Zeit, in der diese Briefe das kanonische Ansehen bereits haben mußten, von selbst. Über die Untersuchung von *Camerlynk:* St. Irénée et le canon du N. T. (Löwen 1896) ist mir leider nur eine Rezension in der *Revue biblique* zugänglich geworden. Es heißt da: „Le canon du N. T. n'est pas une arme de circonstance, inventée de toutes pièces pour les besoins de polemique."

Digitized by Google

ihrer Aufgabe gestalten. Von einigen Streifzügen gegen die Anfänge der Gnosis abgesehen, hatte der Apostel immer pharisäische und judaisierende Bestrebungen vor sich, Irenäus polemisiert gegen die vollentwickelten gnostischen Systeme. Jener schreibt seine Erlösungstheorie für starre Anhänger des alten Gesetzes, dieser steht den Verächtern aller Gesetze gegenüber. Paulus konnte und mußte in Verfolg seines Zweckes eine fruchtbare christliche Gnosis anstreben, Irenäus mußte vor allem wieder die πίστις zu Ehren bringen. Wir haben also Grund genug, zu erwarten, daß die Darstellung beider des öftern eine sehr verschiedene Färbung aufweisen werde. Daß aber auf Grund einer in bestimmter Abzweckung vorgenommenen besondern Gestaltung einer Materie auch eine entsprechende innere Verschiedenheit postuliert werden dürfte, wird wenigstens vorläufig entschieden abgelehnt werden müssen. Sie kann vorhanden sein, braucht es aber nicht. Die zu einem derartigen Schlusse nötigen Mittelglieder sind für jeden einzelnen Fall erst durch sorgfältiges Abwägen aller bestimmenden Umstände in ihrer Berechtigung zu erweisen. Ist aber einmal eine materielle und formelle Übereinstimmung konstatiert, so bleibt es sich gleich, ob sich diese für Irenäus aus bewußter direkter Anlehnung an den Apostel, oder anderswoher, etwa aus dem gemeingläubigen Bewußtsein der Zeit ergeben hat. Wenn Lipsius[1]) hier den Universalismus der irenäischen Heilslehre nicht als paulinisches Element gelten lassen will, nur weil die direkte Herkunft aus den Briefen fraglich ist, so ist das unberechtigt. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, würden uns dann die Worte Holtzmanns,[2]) daß „der Paulinismus als lebendes Ganzes überhaupt nur einmal, im Haupte seines Urhebers, existiert habe", von vornherein jeder Untersuchung entheben.

Bei der Beurteilung der irenäischen Anthropologie kommt für uns nur in Frage, was für die Erlösungslehre von grundlegender Bedeutung ist. Es ist deshalb bereits in der gegebenen Entwickelung alles das unberücksichtigt geblieben, was hiermit nicht im nächsten Zusammenhang steht, obwohl es nicht uninteressant ist, zu sehen, wie Fragen, ob Adam als Kind er-

1) Histor. Zeitschrift 1872 (Bd. 29).
2) Lehrbuch der neutestamentl. Theologie 1897 I p. 420.

Digitized by Google

schaffen war, ob er sofort nach der Erschaffung in Sünde gefallen war, und andere, unsern Kirchenvater angelegentlich beschäftigen.

Um nun an den zuletzt berührten Punkt, die allgemeine Sündhaftigkeit und die daraus folgende Heilsbedürftigkeit anzuknüpfen, so ergeben sich sogleich hier einige Beobachtungen, die bemerkenswert sind.

Paulus wie Irenäus gründen das Heilsbedürfnis auf die allgemeine Sündhaftigkeit. Bei dem Nachweis dieser letzteren hebt der Apostel zuerst die geschichtliche und psychologische Erfahrung hervor und sucht dann die derselben zu Grunde liegende letzte Ursache, den Fall Adams. Irenäus schlägt den umgekehrten Weg ein. Er führt die Tat Adams als Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit und des Todes ein und erklärt die spätere menschliche Verderbtheit als naturgemäße Folge jener ersten Sünde. Während Paulus mitten im Strom des sündigen Lebens seinen Standpunkt nimmt und zur Quelle zurückgeht, zeigt Irenäus, wie die Quelle sich zum breiten Strom erweitert. Im einzelnen und je nach Gelegenheit verfolgt ja auch Paulus diesen letzten Weg, aber es ist bei ihm doch mehr das zweite Zurückgehen; gewissermaßen die Probe, die Wiederholung; im großen und ganzen wird sich der angegebene Unterschied behaupten lassen. — Wahrscheinlich ist es diese Verschiedenheit der Deduktion, die Böhringer zu dem seither viel zitierten Ausspruch veranlaßt hat: „Man kann nicht sagen, daß Irenäus, indem er Adams Tun und Leiden das des gesamten Menschengeschlechtes sein läßt, ausgegangen wäre von einer innern, unmittelbaren Erfahrung menschlicher Sündhaftigkeit und einem darauf begründeten Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit." (a. a. O. p. 485.) — Bei genauerer Einsicht indessen verliert dieser Vorwurf seine Bedeutung. Daß die Herleitung des Apostels, psychologisch betrachtet, den Vorzug verdient, ist einleuchtend. Für Irenäus aber bedingte die Klugheit ein anderes Verfahren. Gegenüber der gnostischen Lehre von zwei Urprinzipien und der Herleitung des Bösen aus der Materie hatte er die wahre Quelle der Sünde im Sinne monotheistischer Weltanschauung aufzuweisen und da konnte sich ein psychologischer Beweisgang, der ihn zu nahe an die Peripherie der dualistischen Gedankenkreise seiner Gegner führen mußte, am wenigsten empfehlen. Irenäus schlägt einen

Digitized by Google

dogmatischen Beweisgang mit beiderseits anerkannten Instanzen ein. Er steht dabei völlig auf pauliniſchem Boden und operiert mit pauliniſchen Formeln, doch macht er die innere menſchliche Natur nicht zum Ausgangspunkt, als vielleicht eher zum Zielpunkt ſeiner Deduktion, weil ja gerade jener Umſtand den Apoſtel in den Augen der Gnoſtiker als Zeugen dualiſtiſcher Prinzipien hatte erſcheinen laſſen.

Das volle Verſtändnis für dieſen Punkt wird ſich aber erſt im Lichte der σαρξ-πνεῦμα-Spekulation gewinnen laſſen. Es kann hier nicht unſere Aufgabe ſein, eine durchdringende Unterſuchung über dieſen Gegenſtand anzuſtellen, dazu wäre eine relative Übereinſtimmung der Anſichten über die Bedeutung jener Kategorieen bei Paulus als Vorausſetzung gefordert. Nur einige charakteriſtiſche Geſichtspunkte mögen zur Veranſchaulichung der Stellung des Irenäus zum Apoſtel herausgehoben werden. Es liegt klar zu Tage, daß Irenäus die pauliniſchen Gedanken nicht ganz umfaſſend wiedergibt. Die ganze Spekulation wird bei ihm primär überhaupt nur ſozuſagen im phyſiſchen Sinne aufgefaßt und durchgeführt, während bei Paulus gerade die ethiſche Behandlung vorherrſcht. Daher trifft er unter den einſchlägigen Stellen eine ganz beſtimmte Auswahl oder geſtattet ſich in ſeinem Sinne eine Umdeutung. Es bleibt freilich dabei beſtehen, daß der jedesmaligen phyſiſchen Wertung eine entſprechende ethiſche parallel läuft. Iſt der homo perfectus zunächſt und als Konſtitution der drei Beſtandteile caro, anima, spiritus verſtanden,[1]) ſo ergibt die weitere Betrachtung über das Weſen des letzteren ſogleich die Tragweite dieſer Theſe nach ihrer ethiſchen Seite. Danach iſt der „pneumatiſche“ Menſch vollkommen im moraliſchen Sinne, Gott ähnlich, der Menſch ohne πνεῦμα aber „wahrhaft ſeeliſch“, „unvollkommen“. Die moraliſche Wertung iſt demnach vorhanden, geht aber in der phyſiſchen auf; eine formelle Unterſcheidung zwiſchen phyſiſcher und ethiſcher Anthropologie, wie ſie bei Darſtellung der pauliniſchen Lehre pünktlich durchgeführt werden kann, (ſo z. B. Lüdemann, die Anthropologie des Paulus) iſt für das Lehrgebäude des Irenäus nicht anwendbar, weil bei ihm die begriffliche Faſſung der hier maßgebenden Kategorieen eine ſolche Trennung gar nicht zuläßt. In den Briefen tritt die

1) V 6 cfr. p. 51.

Digitized by Google

ethische Bedeutung des ἄνθρωπος πνευματικός völlig unabhängig auf, über die physische Beschaffenheit des πνεῦμα läßt sich aus einer einzelnen derartigen Stelle gewöhnlich nichts folgern, bei Irenäus ist die Natur des πνεῦμα das in erster Linie Bestimmte, die moralische Bedeutung des homo spiritualis ergibt sich aus dieser logisch erst sekundär. Desgleichen ist in der Redeweise des Apostels der ethische Begriff des ἄνθρωπος πνευματικός unabhängig für sich vollzogen, während er sich für Irenäus erst indirekt durch Abstraktion des πνεῦμα vom homo perfectus vermittelt.[1]) Maßgebend ist bei ihm immer das πνεῦμα, die caro an sich wäre weiter nichts wie das stoffliche Substrat für den leiblichen Menschen. Die paulinische σαρξ-πνεῦμα-Spekulation wird durch den ersten, die irenäische durch den zweiten Begriff bestimmt. Im Grunde genommen kann man bei Irenäus überhaupt nur von einer πνεῦμα-Spekulation sprechen; eine psychologische Würdigung des Menschen im Sinne des Apostels vermißt man und insofern hat Böhringer mit seiner Bemerkung in etwa das Richtige getroffen.

Wie man aus diesen Andeutungen leicht ersieht, liegt der Angelpunkt der beiderseitigen Differenzen in der Fassung und Verwertung des Geistesbegriffes. Ein kurzer historischer Rückblick wird uns beurteilen lassen, ob darin wirklich eine innere Verschiedenheit gegeben ist.

Zur richtigen historischen Würdigung der paulinischen Lehre in diesem Punkte dürfen wir die Vorstellungen nicht außer Acht lassen, die der Apostel in christlichen Kreisen seiner Zeit vorfand und an die er anzuknüpfen hatte. Der Geistesbegriff der ältesten Gemeinde ist aber nicht so als abstrakte ausgeprägte Lehre zu verstehen, als vielmehr als das Resultat unmittelbarer Reflexion über ganz konkrete, augenfällige Tatsachen, deren Ursachen man in dem Wirken des Geistes sah. Das Unerklärliche, Gewaltige ist Sympton der Geisteserscheinung, ihr Wesen die übernatürliche Kraft Gottes, die im Menschen und durch den Menschen Wunder wirkt.[2]) Über die altjüdische Lehre vom Prophetengeiste

1) Das tritt besonders klar in seiner Erläuterung von 1 Co. 15, 50 hervor V 9. 10. 11.

2) Vergl. Gunkel, die Wirkungen des Geistes ... nach der Lehre des Apostels Paulus. 1888. — Paul. Gal. 3, 5. u. a.

Digitized by Google

gingen diese Anschauungen insofern hinaus, als jene ihn nur in ganz singulären, exceptionellen Impulsen und Eingebungen und zwar nur in ausgewählten Trägern wirksam sah, diese dagegen statt der sporadischen Wunderwirkungen eine häufigere, wenn auch qualitativ immer noch ungewöhnliche eintreten ließen und den zweiten Punkt völlig verallgemeinerten, insofern sie sich als Christen ausnahmslos im Besitze des Geistes wußten. Paulus ging noch einen Schritt weiter, indem bei ihm (einige Stellen wie etwa Gal. 3, 5 abgesehen) nicht mehr das Außerordentliche, sondern auch das Gewöhnliche im Christenleben als pneumatisch erscheint. Begrifflich stimmt er mit jenen darin überein, daß auch bei ihm „die übernatürliche Kraft Gottes das allgemeine Merkmal vom Geiste bleibt".[1])

Hiernach ermöglicht sich nun leicht eine richtige dogmengeschichtliche Würdigung des vorher Dargelegten. Auf pauliniſchem Boden steht Irenäus insofern, als bei ihm ebenfalls das πνεῦμα keineswegs mehr den Charakter einer außergewöhnlichen Erscheinung trägt, sondern im Gegenteil zum unumgänglich notwendigen Besitzstande des vollkommenen Menschen gezählt wird. Über den Apostel hinaus geht er darin, daß er für dessen allgemeinere Angaben bereits eine feste Realdefinition bietet. Was bei jenem als polarischer Gegensatz zur σάρξ noch wesenhaft unbestimmt erscheint, gewinnt hier als göttliche Substanz in individuell menschlicher Beschränkung eine festere begriffliche Konsistenz. Die Auffassung selbst war, abgesehen davon, daß unser Kirchenvater sie in der ausgesprochenen Überzeugung abgab, völlig die Meinung des Apostels getroffen zu haben, mehrfach zweckentsprechend. Irenäus verdichtete damit die pauliniſchen Ausführungen zu einem faßlichen Mittlerbegriff zwischen Gott und dem Menschen, dessen Wert den Gnostikern gegenüber in seiner Einzigkeit bestand. Wo dort zahllose Emanationen Gott, Mensch und Welt in unendlichem Abstande erscheinen ließen, bot Irenäus ein einziges ausreichendes Mittelglied, das ebenso allem gerecht wurde, was die Gnostiker mit ihren Äonenspekulationen erreichen wollten, wie es auch in die Gesamtausprägung der christlichen Anschauungen wohl hineinpaßte. Gewahrt blieb die

1) Holtzmann, J. H., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 1897 (vergl. den Abschnitt über den „Geist").

Digitized by Google

Außer- und Überweltlichkeit Gottes,[1]) aber ohne Dualismus, gewahrt blieb die göttliche Anlage und Bestimmung des Menschen und zwar ohne Ausnahmen, während die gnostischen Pneumatiker nur einen Teil der Menschheit darstellten. Eine Erklärung fand schließlich auch das Böse im Menschen, aber nicht durch Emanation und Depravation des göttlichen Wesens in immer niedrigere Äonen und deren Vermischung mit dem zweiten absoluten Prinzip, der Hyle,[2]) sondern durch reine ethische Fassung. Die Ursache seines Entstehens ist der freie Ungehorsam, der Grund seines Bestehens im Menschenwesen die durch den freien Ungehorsam bewirkte Trennung vom Geiste, dem Prinzip des Guten.

Hier bewährt sich diese Lehre nun auch nach der moralischen Seite. Wo die Gnostiker aus der Unverlierbarkeit ihres πνεῦμα für sich das Recht zu jeglicher Unmoralität herleiteten, „weil das Gold, in den Koth geworfen, seine Schönheit doch nicht verlieren könne",[3]) kann Irenäus auf strenge Sittlichkeit dringen, da nicht nur die Bewahrung und Vermehrung des Geistes von

1) Gegen den Vorwurf des Pantheismus hat schon Körber (a. a. O.) den Heiligen wirksam verteidigt. Simar („Die Theologie des hl. Paulus", siehe Seite 47) geht sicher zu weit, wenn er Usteri für eine im ganzen irenäische Deutung (V 6, 1) von I Thess. V 24 Pantheisierung des Paulus vorwirft. — Vergl. dazu Perrone's Dogmatik III sect. 1 c. 1 n. 130.

2) „Valentin suchte freilich den Dualismus dadurch zu überwinden, daß er die gegenwärtige Schöpfung ganz aus dem Pleroma herleitete. Dafür trug er aber den Ursprung des Bösen in das Lichtreich hinein, indem der weibliche Aeon Sophia von böser Begierlichkeit ergriffen, empfing und eine Mißgeburt gebar, die, in die große Leere verstoßen, das Substrat für die gegenwärtige Welt hergab. In allen gnostischen Systemen aber ist das Böse nicht durch die Freiheit des geschaffenen Wesens in die Welt gekommen, sondern ist etwas Physisches und Absolutes, an der gegenwärtigen Welt substantiell Haftendes." Schwane, Dogmengeschichte 1. Aufl. I Bd. pag. 112 ff.

3) Es sei ausdrücklich bemerkt, daß hier nur die Ansicht des Ir. angeführt wird. Ir. macht nicht den geringsten Unterschied zwischen dem Libertinismus eines Karpocrates und Epiphanes und zwischen Valentin und Basilides, während man sich in Bezug auf letztere wohl kaum seiner Ansicht anschließen wird. Die genannten Konsequenzen aus der Lehre von der angebornen pneumatischen Natur sind von den echten Valentinianern noch nicht gezogen worden, erst bei ausgearteten Schülern ist die Spiritualität in Fleischlichkeit umgeschlagen. Noch schlechter kommt Basilides weg (I 24) Eine sichere Kontrolle ist sehr schwer, da auch die beiden andern Quellen (Clemens und die Philosophumena) unter sich nicht übereinstimmen.

Digitized by Google

dem freien Verhalten des Menschen abhängt, sondern im Zusammenhang damit auch das letzte Ziel, die Vollendung und die Anschauung Gottes.

Irenäus hat somit die paulinische Lehre vom Geiste wissenschaftlich ausgestaltet, wie es seiner antignostischen Kampfesstellung und seiner theologischen Grundanschauung von einer gottgeplanten, stufenweisen Vollendung des Menschengeschlechtes entsprach. Der Realbegriff, den er ihm gibt, bedeutet keine innere Abwendung vom Kern der religiösen Anschauung des Apostels, weil der Zweckgedanke beiden derselbe bleibt. Worin denn, wenn nicht in dem Geiste, sieht Paulus den schöpferischen Quell einer fortschreitenden sittlichen Erneuerung und Hebung des gläubigen Christen, und was bezweckt Irenäus anderes? Ob aber dieser Geist nun als göttliche Kraft oder als göttliche Substanz gedacht ist, das berührt den Kernpunkt der Sache nicht im geringsten. Hier von einer „Verunstaltung des echten paulinischen Gehaltes durch eine magische Vergottungsidee" zu reden, bedeutet eine vollständige Verkennung des dogmengeschichtlichen Zusammenhanges.

Durch den Ungehorsam Adams ging das πνεῦμα verloren. Für die Lehre vom Sündenfall und Tod erübrigt sich ein näheres vergleichsweises Eingehen, weil sich Irenäus hier fast wörtlich an den Apostel angeschlossen hat, wie auch Harnack zugibt. Daß er dabei nicht „nur die Worte aufgenommen hat", ist schon aus der anfangs gegebenen Darstellung dieses Punktes genugsam zu ersehen. Die inkrimierten Punkte sind besonders die starke Hervorhebung der entschuldigenden Momente beim Falle des Menschen (56 f.), sowie die teleologische Betrachtung, unter die der Sündenfall gestellt ist (54—56). Wir haben bereits gezeigt, daß beidemale keineswegs die persönliche Schuld und Verantwortung geleugnet wird, vielmehr dort der verfolgte Zweck, hier der theologische, bezw. anthropologische Standpunkt für die Behandlung der Frage ausschlaggebend waren. Daß Irenäus den paulinischen Kern wohl erfaßt und sich auch anderweitig deutlich ausgesprochen hat, ist bereits von Klebba (a. a. O. p. 52 f.) ausführlich nachgewiesen, wenn es eines speziellen Beweises überhaupt bedürfte. Es ist doch — was immer nicht genug berücksichtigt wird —, der notwendige Zusammenhang zu beachten, in dem ein Lehrpunkt mit dem andern steht. Hier garantiert demnach die hervorragende

Digitized by Google

Betonung der menschlichen Freiheit ohne weiteres auch Adams persönliche Verantwortlichkeit, auch wenn diese explizite nicht so oft und markant ausgesprochen sein sollte. Die eigentümliche Kombination zweier Interessen, die Irenäus gleichermaßen vertrat, das der göttlichen Heilsleitung und das der menschlichen Freiheit, konnten und mußten freilich in der Darstellung gar zu leicht den Sündenfall als das Produkt einer, man möchte sagen, kosmologischen Notwendigkeit erscheinen lassen; damit ist aber im einzelnen weder der göttlichen Allmacht noch der menschlichen Freiheit ein Abbruch getan, geschweige denn etwas Unpaulinisches gelehrt. Gerade in diesen Ausführungen steht Irenäus nach meinem Dafürhalten dem Apostel ganz besonders nahe.

Überblicken wir nunmehr die Resultate unserer Erörterungen, so ergibt sich unleugbar in den Grundzügen eine Übereinstimmung zwischen Paulus und Irenäus. Beide statuieren eine allgemeine Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes. Beide führen sie auf die Sünde Adams, unseres Stammvaters, zurück. Daß schon allein dieses Verhältnis zu Adam, unserm Haupte, nicht erst persönliche Sünden als Grund unserer Sündhaftigkeit anzusehen ist, macht der Apostel zum Gegenstand eingehender Erörterungen, Irenäus setzt es ebenso sicher voraus. Dieser Sündenzustand ist der Tod der Seele. d. h. die Trennung und Entfremdung von Gott, womit der Verlust des ewigen Lebens in notwendigem kausalem Zusammenhange steht. Daraus ergibt sich die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit.

Somit läßt sich kurz sagen: Die anthropologischen Voraussetzungen für die Erlösungslehre sind bei Paulus und Irenäus die gleichen. Die Gesamtauffassung des Irenäus bezeigt volles Verständnis für die paulinischen Gedanken, wenn auch die Ausführung des Einzelnen öfters zunächst polemischen Rücksichten Rechnung trägt.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

IV.
Literatur.

Das Buch der Bücher. Gedanken über Lektüre u. Studium der hl. Schrift. Von P. Hildebrand Höpfl, O. S. B. Freiburg, Herder 1904. 284 S. ℳ 2.80.

„Eine kleine Anleitung zum frommen und gelehrten Studium der hl. Schrift" will die vorliegende Schrift sein, zunächst bestimmt zum praktischen Gebrauch für die Novizen und Patres der Beuroner Kongregation, damit — wie das 4. Generalkapitel vom Jahre 1894 sich ausdrückt — „bei den modernen rationalistischen Tendenzen, die sich in der Wissenschaft der hl. Schrift geltend machen, nicht jenes ‚palatum spirituale' abhanden komme, welches den süßen Kern der hl. Schrift erfaßt und die Seele mit Licht und Wärme erfüllt." Zweifellos wird aber eine solche Anleitung einem längst gehegten Wunsch und Bedürfnis vieler Studierenden, Weltpriester (vielleicht auch Laien) entgegenkommen, und in der vorliegenden Gestalt entspricht sie ihrem Zwecke in trefflicher Weise. Zwar beabsichtigt der Verfasser auf dem engen Raum keine erschöpfende Behandlung all' der Fragen, mit denen sich die Hermeneutik zu beschäftigen hat, aber er bietet vieles, was letztere nur zu streifen pflegt, er übergeht nichts Wesentliches und berücksichtigt die neuesten „Fragen" und Literaturerscheinungen, alles im engen Anschluß an die Weisungen der Enzyklika Providentissimus, in klarer, ansprechender Darstellung und praktischer Anordnung. In drei Teilen werden dem Leser „Gedanken" der hl. Väter, der Gelehrten und Heiligen der Kirche über die hl. Schrift, ihren göttlichen Charakter und Gehalt, über Lektüre und Studium, sowie über den Nutzen des Studiums der hl. Schrift vorgelegt.

Nächst dem 2. und 3. Kapitel des ersten Teiles (Inspiration; vom biblischen Sinne) interessiert den Kritiker am meisten das 5. Kapitel des zweiten Teils (S. 120—180), welches „das gelehrte Studium" und dabei unter anderem eine Reihe von Punkten behandelt, die teils durch die Enzyklika selbst, teils durch daran anknüpfende Diskussion in den Vordergrund gerückt sind,

Digitized by Google

insbesondere die Aufgabe und Berechtigung der Kritik und das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft, speziell von Bibel und Geschichte. Man muß dem Verfasser das Zeugnis geben, daß er die hier einschlagenden schwierigen, zumteil neuen Fragen mit Umsicht und verständiger Auswahl bespricht, ebenso weit entfernt von engherziger Befangenheit, als von weitherziger Neuerungssucht. Um nur einiges zu erwähnen, lehnt er — meines Erachtens mit Recht — die sogenannte „Urgeschichte" als eigene literarische Gattung ab, ebenso die Allegorese, mittels der Manche alle Schwierigkeiten der buchstäblichen Erklärung umgehen möchten. In der Erörterung über den historischen Charakter der biblischen Geschichte (S. 164 f.) bedarf einiges wohl noch der weiteren Klärung. Bei der Kürze der Darstellung und bei der Schwierigkeit des erst neuerdings zur Diskussion gestellten Gegenstandes mag für den Anfänger und für den Laien hie und da dem Zweifel Raum bleiben, ob nicht doch wirkliche geschichtliche Unrichtigkeiten in der hl. Schrift angenommen werden, und wie sich das mit der Inspiration verträgt. Das sei nicht zu ungunsten des Verfassers, sondern um der Sache willen gesagt. Denn gerade wer nicht geneigt ist, die neueren Meinungen zu verwerfen, weil sie neu sind, und vielmehr den ihnen zugrunde liegenden Kern für berechtigt hält, muß wünschen, daß hier durch Detailuntersuchungen noch größere Klarheit geschaffen und unrichtigen Auffassungen vorgebeugt werde.

Das Büchlein ist ein moderner *Hodegus biblicus*, der in Zukunft jedem Studierenden der Theologie in die Hand gegeben werden sollte und der mit Nutzen auch von wißbegierigen gebildeten Laien gebraucht werden kann.

Mainz. Selbst.

J. B. Rady, **Geschichte der katholischen Kirche in Hessen** vom hl. Bonifatius bis zu deren Aufhebung durch Philipp den Großmütigen (722—1526), herausgegeben von Dr. Joh. Mich. Raich, Domdekan in Mainz. XII u. 834 S. Mainz, Verlag der Mainzer Verlagsanstalt u. Druckerei. A.-G., brosch. ℳ 9.50.

Als vor fast einem Menschenalter Heppe seine Kirchengeschichte beider Hessen verfaßte, schrieb er ein zweibändiges Werk, von dessen 975 Seiten nicht mehr als 124 den ersten acht Jahrhunderten der Kirche Hessens gewidmet sind. Doch

Digitized by Google

das genügte vollständig, da nach Heppe die Hessen am Ende des Mittelalters im Großen und Ganzen in religiöser und sittlicher Beziehung noch auf derselben Stufe sich befanden, auf der sie Bonifatius und seine Gefährten angetroffen hatten. Nach ihm begann, wie es scheint, die Kirchengeschichte Hessens eigentlich erst mit der „Reformation".

Diesen Standpunkt kann natürlich niemand teilen, der ein Verständnis hat für das vielgestaltige Leben des Mittelalters, namentlich für die zahllosen Betätigungen der religiösen Gesinnung, die jene Periode charakterisieren. Schon ein flüchtiger Blick in eine einigermaßen ausführliche Darstellung der mittelalterlichen Geschichte Hessens oder in eine historisch-topographische Beschreibung des Landes zwischen Main, Lahn, Eder und Fulda lehrt jeden, daß die Kirchengeschichte Hessens in ihren Hauptzügen durchaus mit der des übrigen Deutschlands übereinstimmt, daß sich also über dieses Thema auch in der Beschränkung auf die Jahrhunderte vor der Glaubensspaltung vieles, sehr vieles sagen läßt.

Was so jedem Kenner der Vergangenheit als selbstverständlich gilt, das wird uns zum klaren Bewußtsein gebracht durch das vorliegende Werk. Es verbreitet sich über Hessens katholische Zeit, über das kirchliche Leben im hessischen Volke und Fürstenhause von den Tagen, da ein Bonifatius in Hessen den Samen des göttlichen Wortes unter unsäglichen Mühen ausstreute, bis zu der Zeit, da eine unheilvolle Spaltung einen großen Teil des deutschen und auch des hessischen Volkes von dem Boden losriß, dem, von andern zu schweigen, die edelste deutsche, die berühmteste hessische Fürstin, die hl. Elisabeth entsprossen war.

Der ungemein reiche Stoff wird in fünf Büchern vorgelegt: Das erste (S. 1—145) berichtet über die Einführung und Befestigung des Christentums im Hessenlande und reicht bis zum Anfang des zehnten Jahrhunderts. Das Wirken des hl. Bonifatius, das mit vieler Liebe geschildert wird, und die Tätigkeit der Mönche von Fulda und Lorsch, dieser Hochschulen christlicher Bildung in karolingischer Zeit, bilden hier den Mittelpunkt der Darstellung. Das zweite Buch (S. 146—243) bietet das Bild der Kirche Hessens zur Zeit der sächsischen, salischen, hohenstaufischen Kaiser. Grafen und Herren stehen der Lage der Verhältnisse entsprechend im Vordergrund; wie überall in deut-

Digitized by Google

schen Landen, so kannten sie auch in Hessen nichts Höheres und Edleres als Förderung der religiösen Interessen durch Gründung von Klöstern und Kirchen. Am Schlusse dieser Periode überstrahlte all' die ehrwürdigen Männer und Frauen, denen Gottesdienst und Sorge für die „guten (armen kranken) Leute" als höchstes galten, die hehre Lichtgestalt der hl. Elisabeth. Das dritte Buch, das zu den wertvollsten Partieen gehört, schildert die „katholische Kirche zur Zeit der Landgrafen von Hessen" (S. 244—450). Die Nachkommen der hl. Elisabeth, die hessischen Fürsten, beanspruchten hier das größte Interesse. Es sind treffliche Männer, die wir in ihrer Stellung zur Kirche näher kennen lernen. Mit den Mainzer Erzbischöfen gerieten sie allerdings oft wegen mancherlei Ansprüchen auf Land und Leute in Streit; dabei waren sie aber alle treue Söhne ihrer Kirche. Keiner aus ihnen unterließ es, durch mancherlei Stiftungen den Ruhm seines Hauses zu mehren, und mit ihnen wetteiferten Adel und Volk in Errichtung von Kirchen und Altären, von Pfründen und Wohltätigkeitsanstalten. Das vierte Buch (S. 450 – 630) verzeichnet alle Pfarreien, die zu katholischer Zeit in Althessen nördlich vom Main bestanden. Manchem mögen die hier gesammelten Angaben zu sehr ins Detail gehen; aber sehr Viele werden es auch dem Verfasser danken, daß er so manche Beiträge zur kirchlichen Geschichte der einzelnen hessischen Orte zusammengestellt hat. Auch das Gesamtbild der Kirche Hessens konnte durch die Notizen über die einzelnen hessischen Orte an Genauigkeit und Zuverlässigkeit nur gewinnen. Das fünfte und letzte Buch (S. 632 ff.) beschreibt den Untergang der katholischen Kirche in Hessen. Durch langjährige Studien über Philipp den Großmütigen war Rady befähigt, eine genaue Darstellung der Vorgänge zu liefern, die die Losreißung Hessens von der katholischen Kirche begleiteten. Dankenswert sind namentlich seine Angaben über die Aufhebung der hessischen Klöster.

Zwei Vorzüge zeichnen die „Geschichte der katholischen Kirche in Hessen" aus: die reiche Fülle von Nachrichten, die sie enthält, und die geschickte Verbindung des in religiöser Beziehung Bedeutsamen mit dem in kulturgeschichtlicher Hinsicht Bemerkenswerten. Letzteres Moment sollte dem Buche einen über die Theologen weit hinausreichenden Leserkreis sichern. Bietet es doch für jeden Freund der hessischen Geschichte und des hessischen

Digitized by Google

Volkes viel Lesenswertes. Bisher unbekannte Quellen sind zwar, wie es scheint, nicht benutzt, allein noch nie sind die in zahlreichen zum Teil schwer zugänglichen Geschichtswerken enthaltenen Angaben wie auch die in wissenschaftlichen Zeitschriften aufgezeichneten Spezialuntersuchungen und Notizen in der Weise zur Beleuchtung der Vorzeit, speziell der kirchlichen Zustände des Hessenlandes verwertet worden, wie es hier geschieht.

Wie die Vorrede des Herausgebers besagt, liegt in dem Werke die Arbeit eines Mannes vor, der nach fast vierzigjähriger Seelsorge seinen Lebensabend der Erforschung der Geschichte eines Landes widmete, das ihm während der Berufstätigkeit von drei Jahrzehnten lieb und teuer geworden war. Er war schon ein Greis von über 60 Jahren, als es ihm möglich war, die Bearbeitung längst gesammelten Materials ernstlich in Angriff zu nehmen, und er starb, ehe er die letzte Hand an die Frucht seiner Mußestunden legen konnte. Wer möchte sich da wundern, daß unter die Menge der mitgeteilten Tatsachen sich hie und da auch mangelhaft Beglaubigtes eingeschlichen hat, daß zuweilen auch eine Schlußfolgerung gezogen wird, die nicht jedermanns Beifall findet? Aber die Beschreibung der kirchengeschichtlichen Entwicklung in Hessen, wie sie hier gegeben wird, entspricht in ihren Hauptzügen durchaus der Wirklichkeit, und auch die Schilderung der kirchlichen Zustände Hessens im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts, wie sie hier S. 429 ff. geboten wird, deckt sich vollständig mit den Angaben der zuverlässigen Quellen. Möge darum auch das Buch die verdiente Beachtung finden!

Mainz. J. Schmidt.

Vita del B. Gaspare del Bufalo canonico della basilica marciana fondatore della congregazione dei missionari del preziosissimo Sangue di N. S G. C. descritta secondo i processi da Mons. *Vincenzo Sardi* segretario dei Brevi ai Principi di S. S. Pio PP. X. e canonico della patriarcale basilica vaticana. Roma tipografia Fratelli Pallotta 1904. 8°. pag. 418. Lire 3.—.

Am 8. Dezember 1881 hat Papst Leo XIII. den Stiftsherrn des Kollegialstifts zu S. Maria in Cosmedin in Rom, Johannes B. de Rossi, der Zahl der Heiligen einverleibt. Eine kurze Lebensskizze dieses Heiligen konnte ich den Lesern dieser Zeitschrift 1881 II 487—526 vorlegen. Am Sonntag, 18. De-

Digitized by Google

zember 1904, empfing ein Amtsgenosse de Rossi's, der Stiftsherr des Kollegiatstifts zu S. Marco in Rom, Gaspare del Bufalo (1786—1837), durch Pius X. die Ehre der Seligen. Bufalo ist bekanntlich der Stifter der Kongregation vom kostbaren Blute unseres Heilandes, dessen Verehrung Pius IX. ein besonderes Fest in der feierlichen Liturgie der Kirche gewidmet hat. Vor Jahren hat diese Zeitschrift zwei Artikel aus der Feder des Prof. Scheeben über die Bedeutung des Ehrwürdigen del Bufalo gebracht, 1867 II 557 ff. Das lebendige Interesse, welches die weitesten Kreise an den feierlichen Akten des apostolischen Stuhles nehmen, macht es begreiflich, daß auch der aus Anlaß der Seligsprechung im St. Petersdom der ewigen Stadt vom Sekretär der Fürstenbriefe des Papstes Pius X. verfaßten neuesten Biographie hier ein Platz eingeräumt werde.

Msgr. Sardi konnte die offiziellen Akten des Prozesses der Seligsprechung benutzen. Außerdem standen ihm handschriftliche Aufzeichnungen angesehener Mitglieder der Kongregation vom kostbaren Blut zur Verfügung. Über einen leicht dahinfließenden, klaren, packenden Stil verfügend und die erschütternden Ereignisse aus der Regierung Pius VII. in die Darstellung geschickt verwebend, hat er ein Lebensbild von bleibendem Werte geliefert. Es zerfällt in drei Teile: 1. Vorbereitung zum Apostolat. 2. Der Apostolat. 3. Belohnung desselben. Der Verfasser läßt uns einen tiefen Einblick in den Werdegang des Knaben und des Jünglings tun. Mit Recht betont er die auffallenden Punkte der Vergleichung zwischen dem Seligen und den Heiligen Aloysius und Franziskus Xaverius. In heißen Gebeten vor dem Altar des hl. Franziskus Xaverius auf der rechten Seite der Kirche al Gesù, in dem der rechte Arm des apostolischen Missionärs eingeschlossen ist, der das Wasser der Wiedergeburt Tausenden auf das Haupt gegossen, hat der Jüngling sich die Gnade des Apostolates erworben. Man könnte die Frage aufwerfen, weshalb Bufalo, auf dessen Entwickelung die Väter der aufgehobenen Gesellschaft Jesu einen so nachhaltigen Einfluß ausgeübt, sich dem von Pius VII im Jahre 1814 wiederhergestellten Orden nicht angeschlossen. Sardi meldet, Pius VII habe dem del Bufalo, nachdem er von diesem Vorhaben Kunde erhalten, diesen Schritt untersagt und ihm befohlen, sich dem Missionswerk, das er mit so viel Erfolg betrieben, auch ferner zu widmen (149).

Digitized by Google

Höchst lehrreich sind Sardis Mitteilungen über del Bufalos Stellung zu dem Usurpator Napoleon, der von Anfang 1808 bis Anfang 1814 in Rom regierte und am 6. Juli 1809 Pius VII nach Savona führen ließ. Die Weigerung, den vom Papste verbotenen Eid auf die neue Verfassung zu leisten, hatte 1810 seine zwangsweise Verbringung in die Gefängnisse von Piacenza, Bologna, Imola und Rocca de Lugo zur Folge. Eine 1813 ihm gemachte Zumutung, sich durch Anerkennung des erzwungenen sogenannten Konkordates von Fontainebleau Befreiung zu erwirken, hat der Selige folgerichtig abgelehnt. Seiner Verbannung nach der Insel Korsika ist er Anfang 1814 durch die Gnade Murats entgangen. Durch die Einfügung zahlreicher handschriftlicher Notizen wird die Tyrannei Napoleons gegen die treu zum Papst haltende Geistlichkeit Italiens in helles Licht gerückt.

Die in der Vorrede mit besonderem Nachdruck betonte Tatsache, daß das Leben des Seligen nicht zahlreiche Züge außerordentlicher Anstrengungen und Gnadenerweise enthalte, seine Bedeutung vielmehr in der heldenmütigen Erfüllung der jedem Priester obliegenden Pflichten zu suchen sei, findet man auf jeder Seite bestätigt. Sardi läßt sich diese Gelegenheit nicht entgehen, um an den verschiedensten Stellen nach mancher Seite hin verständnisreiche Winke dem gegenwärtigen Geschlecht zu erteilen. Das Bild seiner hehren Tugendübungen ist besonders lehrreich, kann aber hier nicht weiter beleuchtet werden.

Besonderes Lob erntete del Bufalo wegen seiner apostolischen Beredsamkeit. „Merlini, der dritte Leiter der Kongregation vom kostbaren Blute, dessen Prozeß der Seligsprechung eingeleitet ist († 1873 in Rom), nennt sie wunderbar. Der ehrwürdige Strambi, Bischof von Macerata, bezeichnete sie ansprechend als geistliches Erdbeben. Der Bischof von Lodi sagte: „Er ist in Wahrheit ein Mann von Gott gesandt" (175). Luxusreden ein geschworener Feind, predigte del Bufalo das Evangelium und den Gottmenschen Jesus Christus. Sardi führt als Ohrenzeugen den ihm befreundeten Vizegerente des Kardinalvikars der Stadt Rom, Msgr. Angelini, an, der ihm bemerkt habe: Am St. Josefs-Fest predigte in S. Marco der Kanonikus del Bufalo. In meinem ganzen Leben habe ich keinen Kanzelredner gehört, der mit größerem Eifer gepredigt hätte (175).

Wenn Widerspruch und Bekämpfung keinem auf Gottes

Digitized by Google

Ehre abzielenden Werke fehlen, dann ruhte auf Bufalos Bestrebungen des Himmels besonderer Segen. Einer seiner schärfsten Gegner war eine zeitlang Leo XII, solange er unter dem Einfluß des Delegaten von Frosinone stand. Überhaupt spielen nicht wenige päpstliche Beamte in den damaligen südlichen Provinzen eine Rolle, die man nicht für möglich halten sollte, wenn sie von Sardi nach amtlichen Berichten nicht bezeugt würde. Man lese die Anmerkung S. 243, aus der erhellt, daß die Beamten der (päpstlichen) Regierung beim Anblick des Aufhörens des Briganten-wesens infolge der Missionen des Seligen fürchteten, ihre doppelte Besoldung und die Sporteln möchten aufhören, und dann begannen, die Missionäre zu quälen. Zweimal hat der Selige Ehrenstellen abgelehnt. Vergebens wurde ihm durch Kardinal Fontana ein Posten in der Kongregation für außerordentliche Angelegenheiten angeboten, und Leo's XII. Wunsch, ihn als Internuntius nach Brasilien zu senden, setzte er unbesieglichen Widerstand entgegen. (279.) Del Bufalo's Sinn war auf die Ausübung der Seelsorge, insonderheit auf die Abhaltung von Missionen gerichtet. In diesem erhabenen Dienste verharrte er bis zu seiner am 28. Dezember 1837 in Rom unter dem Beistande des Ehrwürdigen Strambi erfolgten Auflösung.

Den Glanzpunkt des Buches bilden die drei letzten Kapitel mit den Nachrichten über die außerordentlichen Geistesgaben des Seligen, die ihm zuteil gewordene Verehrung, die auf seine Fürbitte von Gott gewirkten Wunder und die zu seinen Gunsten ergangenen Erlasse des apostolischen Stuhles.

Die Heiligen der katholischen Kirche sind und bleiben die echten, unvergänglichen Wohltäter der Menschheit.

Aachen. A. Bellesheim.

Die Hemmnisse der Willensfreiheit von August Huber. Münster 1904, Schöningh. XII u. 355 S. *M.* 4.—.

Der junge Theologe Huber beschert uns in seiner genannten Schrift eine nette, gediegene Leistung. Endlich geht man einmal über die Schablone: ignorantia, concupiscentia, metus, violentia hinaus und redet auch von Nervosität und Suggestion, von den verschiedenen vorübergehenden und dauernden psychopathischen Zuständen (Zwangszustände, Manien, „moral insanity“ usw.) und ihrer Beziehung zur Willensfreiheit — lauter Fragen, die durch die moderne Psychiatrie und Kriminalpsychologie längst nahe

Digitized by Google

gelegt wurden. Auch die Eigenarten von Alter, Geschlecht, Temperament usw. und ihr Einfluß auf das Wollen werden in Betracht gezogen. In gleicher Weise die sozialen Zustände. Voraus gehen grundsätzliche Erörterungen über den Menschen als Synthese von Leib und Seele und über das Verhältnis der höheren und niederen Seelenkräfte zu den Willensakten. Einzelnes (z. B. manches in den Ausführungen über die „Geschlechter") wird wohl Widerspruch finden. Allein im Großen und Ganzen ist die Arbeit gelungen. Ihre Lektüre wird keinen Leser gereuen. Denn sie bietet viel Interessantes und Belehrendes.

Die Erlebnisse eines Übermenschen (1830—1870). Gesammelt und veröffentlicht von J. Bartoli S. J. Aus dem Italienischen von Franz Thoma. Mainz, Druckerei Lehrlingshaus 1905. Bd. I. VIII u. 280 S. Bd. II. IV u. 261 S. *M.* 3.50; geb. *M.* 5.—.

Bartoli bietet uns hier eine anmutige Selbstbiographie eines Übermenschen. Man darf aber nicht an das düstere Bild eines Übermenschen à la Nietzsche denken, es handelt sich vielmehr um die Erlebnisse eines geistreichen italienischen Diplomaten, der bei Cavour in die Schule gegangen und mitgeholfen hat, das einige Italien zu schaffen. Dem Verfasser ist es gelungen, echt italienische Typen mit Lust und Liebe, mit vielem Witz und Feuer zu zeichnen, die sich von den steifen aber ernsten Charakteren Londons, wo der Held unseres Romans studierte und später als Diplomat verkehrte, allerliebst abheben. In manchen Partien sprudelt klassischer Humor, wie z. B. in der Klage des unglücklichen Pechvogels Heinrich (Bd. I, S. 113—125), der, obwohl mit allen Gütern des Lebens gesegnet, sich in der Gesellschaft nicht zu benehmen weiß. Jedem, der für einige Stunden Abspannung und Erheiterung sucht und nebenbei sich über italienisches und englisches Leben und Treiben orientieren will, kann diese Lektüre bestens empfohlen werden. Die Übersetzung dieses Original-Romans der Civiltà cattolica verdient volle Anerkennung. Die Ausstattung ist, wie man es bei den Neuerscheinungen des noch jungen, aber rührigen Verlags gewöhnt ist, eine vornehme. Scharfer, klarer Druck, ein handliches Format und dickes, aber besonders leichtes Papier tragen mit dazu bei, dem Werke zu einem literarischen Ehrenplatz zu verhelfen. Dr. R.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

V.

Die Masai und ihre Beziehung zum Alten Testament.

Von Dr. Johann Döller.

Merker, Hauptmann und Kompagnie-Chef in der kaiserl. deutschen Schutztruppe für Ostafrika, hat über die Masai (Die Masai, Berlin 1904) ein Werk erscheinen lassen, das nicht ohne großes Aufsehen in der Gelehrtenwelt bleiben wird. Merker hatte das Volk der Masai, welches zwischen dem 34. und dem 38. Längegrade und dem 3. Grade nördlicher und dem 7. Grade südlicher Breite, also um den Kilomandscharo in Ostafrika nomadisiert, zum Gegenstande eingehender Untersuchungen gemacht. Erst nach langer Zeit war es ihm gelungen, sich das Vertrauen der Masai in einer Weise zu gewinnen, daß sie ihm auch die nur in bestimmten Familien sich vererbenden Traditionen aus der Urzeit mitteilten.

Die Masai werden von Merker, wie dies vor ihm bereits Prof. Dr. v. Luschan getan hat, zur großen semitischen Völkerfamilie gerechnet. Sie unterscheiden sich zunächst von den sie umgebenden Negern durch den scharf ausgeprägten Monotheismus, wodurch sie aber eine merkwürdige Übereinstimmung mit den Israeliten aufweisen. Ihr Gott heißt 'Ng ai und wird als ein körperloser, allmächtiger, allgegenwärtiger, allwissender, unendlicher, ewiger Geist gedacht, der alles erschaffen hat und alles beherrscht. Es gilt als eine Sünde, sich von diesem höchsten Wesen eine bildliche oder figürliche Darstellung zu machen. Die Masai halten sich für das auserwählte Volk 'Ng ais, dem alle anderen Völker untertänig sein sollen. Den einzelnen Masai werde von Gott ein Schutzengel an die Seite gegeben, den man sich als „beflügeltes, unsichtbares Wesen von menschlicher Gestalt" (S. 196) vorstellt. Von diesem Schutzengel werde der Masai überallhin begleitet und vor Gefahren geschützt. Beim

Digitized by Google

Tode würde die Seele des Verstorbenen in das Jenseits geleitet, worauf der gleichsam freigewordene Schutzengel den Schutz eines am selben Tage geborenen Kindes übernehme. Ins Jenseits, „Wolkenland" genannt, kommen zwar alle Verstorbenen, doch nur die Seelen der Guten werden in das Paradies aufgenommen, während die bösen Menschen in eine öde, wasserlose Wüste verbannt werden. Das Paradies ist nach den Vorstellungen der Masai eingeteilt ganz genau den einzelnen Ländern der Erde entsprechend, so daß die Seelen aus einem und demselben Volke stets zusammenkommen. Minder schlechte Seelen finden zwar Aufnahme in das Paradies, doch deren Los ist freudenleer.

Eine besondere Rolle spielt auch das Gebet. Es ist aber die merkwürdige Erscheinung zu beobachten, daß die Männer nur bei besonderen Veranlassungen zu beten pflegen, während die Frauen jeden Tag früh und abends ein Gebet verrichten. Man wendet sich beim Gebet nach Norden als dem Himmelsstrich, wo die Urheimat der Masai und das Paradies liegt, oder morgens nach Osten und abends nach Westen.

Doch unser besonderes Interesse verdienen die Erzählungen aus der Urzeit, die die Masai sorgfältig hüten und in denen wir viele Anklänge an biblische Erzählungen und zum Teile auch an babylonische Mythen treffen. Derartige Berührungspunkte finden wir schon in der Schöpfungsgeschichte. Auch bei den Masai weiß man sich zu erzählen, daß der eigentlichen Schöpfung ein Kampf mit einem Drachen, diamassi oder en tiamassi (vgl. die babylonische Tiamat) genannt, vorausgegangen sei. Aber auf der anderen Seite unterscheidet sich der Schöpfungsbericht bei den Masai — ebenso wie der alttestamentliche — durch seine streng monotheistische Auffassung. Dort, wo Gott den Drachen getötet hatte, entstand das Paradies in wunderbarer Pracht. Hierauf schuf Gott durch sein Schöpferwort Sonne, Mond, Sterne, Pflanzen und Tiere und zuletzt das erste Menschenpaar. Der Mann, Maitumbe, wurde von Gott vom Himmel zur Erde geschickt, während das Weib, Naiterogob, der Erde entstieg. Das erste Menschenpaar hatte auch nach der Überlieferung der Masai drei Söhne, von denen der eine Sisia (entsprechend dem Kain) sich von den anderen durch seinen schlechten Charakter unterschied. Der Name des zweiten Sohnes Nabe ist lautlich dem biblischen Abel sehr ähnlich.

Digitized by Google

Es findet sich weiters bei den Masai eine Erzählung vom Sündenfall, die an die biblische sehr erinnert. Gott gestattete dem ersten Menschenpaare im Paradiese mit Ausnahme eines Baumes von allen Früchten zu essen. Als eines Tages Gott die Menschen im Paradiese besuchte, fand er sie nicht, denn sie hatten sich versteckt in den Büschen. Von Gott darob zur Rede gestellt, sagte Maitumbe: „Wir schämen uns, weil wir Böses getan und deinem Befehl nicht gehorcht haben. Wir haben von den Früchten des Baumes gegessen, von dessen Früchten zu essen du uns verboten hast. Die Naiterogob gab mir von den Früchten und überredete mich, davon zu essen, nachdem sie selbst davon gegessen hatte." Auf die weitere Frage Gottes an die Naiterogob, warum sie dies getan, gab diese zur Antwort: „Die dreiköpfige Schlange kam zu mir und sagte, durch den Genuß der Früchte würden wir dir gleich und allmächtig werden." (S. 261). Gott darüber erzürnt, sprach nun die Strafe aus: die Schlange solle ewig in Erdlöchern wohnen, die Menschen aber aus dem Paradiese vertrieben werden, vor das als Wache der Morgenstern gestellt wurde. Draußen mußten sich dann die Menschen mühsam ihren Lebensunterhalt besorgen.

Auch eine Sintfluterzählung kennen die Masai, die der biblischen und babylonischen sehr ähnlich ist. Die Veranlassung zu jenem göttlichen Strafgericht gab jedoch nach der Überlieferung der Masai nicht — wie in dem biblischen Berichte — die Schlechtigkeit der Menschen im allgemeinen, sondern der erste Mord. Der fromme Tumbainot fand jedoch Gnade vor Gott und baute sich auf göttliches Geheiß eine Hütte (Arche) aus Holz, in die er mit seinen zwei Frauen, seinen sechs Söhnen und deren Weibern ging. Auch nahm er mit sich Tiere von jeder Art. Gott schickte dann einen heftigen Regen, so daß alle außerhalb der Arche umkamen. Zur Rekognoszierung sandte Tumbainot Vögel aus, zuerst eine Taube, dann einen Aasgeier. Die Arche landete schließlich in der Steppe (also nicht auf einem Berge wie nach dem biblischen und babylonischen Berichte). Als Tumbainot die Arche verließ, sah er vier Regenbogen, in jeder Himmelsrichtung einen, als Zeichen der göttlichen Gnade und Huld. Doch von einem Dankopfer, das der Gerettete dargebracht hätte, finden wir in der Überlieferung der Masai nichts.

Digitized by Google

Die Masai kennen ferner aus der Urzeit eine Erzählung von einem Betruge um die Erstgeburtsrechte, ähnlich der Geschichte mit Isaak und Jakob. Es lebte einmal ein Mann namens Naraba (= Abraham?), der reich war und klug und fromm. Er hatte einen Sohn mit dem Namen Mutari, dessen Frau Nasingoi Drillinge im Leibe trug. Doch zunächst kamen nur zwei Söhne zur Welt. „Der erstgeborene war schon bei der Geburt stark behaart und hatte einen Bart (ol munjoi), weshalb er den Namen 'L ol munjoi bekam. Den andern nannte die Mutter 'L en jergog, weil sie ihn gleich nach der Geburt in ein enthaartes, weiches Stück Leder (en jergog) einhüllte. Erst drei Monate später wurde das dritte Kind, ebenfalls ein Sohn, geboren. Er erhielt den Namen Ndarassi = der Verweiler." — „Die beiden älteren Brüder hingen sehr aneinander und gingen außerhalb des väterlichen Kraals immer zusammen. Eines Tages, als der alte Vater sehr krank war, gingen die beiden älteren Brüder zu einem Bittfest, um Gott für die Genesung des Vaters zu bitten. Ndarassi ging nicht mit, sondern blieb daheim" (S. 274). Als der Vater immer leidender wurde, rief er nach dem ältesten Sohne, um ihn zu segnen. Als Ndarassi dies hörte, „zerschnitt er schnell ein Ziegenfell und band sich die Teile desselben um Arme, Schultern und Wangen" (S. 274). So trat er in die Hütte und gab sich für seinen älteren Bruder aus. Der Vater sagte: „Ich rief nach 'L ol munjoi, während du, wie ich an deiner Stimme höre, Ndarassi bist." Als dieser wieder beteuerte, 'L ol munjoi zu sein, hieß der Vater den Sohn näher kommen, um ihn zu betasten. Als er das Ziegenfell berührte, glaubte er, den ältesten Sohn vor sich zu haben, und gab ihm den väterlichen Segen. Als die beiden älteren Söhne nach Hause kamen, ging 'L ol munjoi sogleich zum Vater, um den Segen zu bekommen. Doch der Vater bemerkte: „Ich habe dich ja eben gesegnet." Erst jetzt klärte sich der Irrtum auf. Doch Ndarassi übernahm den Worten des Vaters entsprechend das Erbe. Als der älteste Bruder später deshalb Ndarassi bekriegen wollte, ließ er sich von diesem umstimmen und schloß mit ihm Freundschaft.

Auch von Moses will Merker bei den Masai Spuren gefunden haben, die sich auf mehrere Personen, wie Marumi, Musana ꝛc., verteilen. Moses Vater hieß Amram, Marumis

Digitized by Google

Vater Geraine, der den Beinamen Eramram (= Amram) hatte. Eramram bedeutet Stotterer, denn in der Familie Geraines sei das Stottern erblich gewesen. Von den Kindern Geraines stottert bloß Marumi, nicht aber Labot und Meria (vgl. Aaron und Mirjam!). Marumi war gleich Moses ein kluger und frommer Mann, der von Gott verschiedene Aufträge erhielt. Den Namen Moses will Merker in Musana finden, dem von den Masai die Einführung der fortlaufenden siebentägigen Woche zugeschrieben wird.

Merker setzt ganz richtig auseinander, wie man sich diese Anklänge an alttestamentliche und babylonische Erzählungen nicht etwa durch eine babylonische Beeinflussung oder durch die Tätigkeit israelitischer oder mohammedanischer oder christlicher Missionäre erklären könne, sondern einzig und allein durch die Annahme eines gemeinsamen semitischen Ursprunges. „Es hat ein mal eine Zeit gegeben, in welcher die beiden Völker (Israeliten und Masai) ein Volk waren" (S. 328).

Merker geht dann noch weiter und will bei den Masai Spuren einer ähnlichen Gesetzgebung entdeckt haben, wie sie am Berge Sinai stattgefunden hat. Er schreibt: „Eines Tages hörten die Masai auf dem Berge Gottes, dem ol donjo geri, Sturmbrausen und Rufe, und als sie herbeigeeilt waren, hörten sie aus einer Wolke an der Spitze des Berges folgende Worte: ‚Gott hat mich gesandt, den Masai zehn Dinge zu sagen. Morgen werde ich wieder kommen und morgen früh sollen daher die Ältesten hierher kommen.' Am folgenden Tag versammelten sich die Ältesten in der Frühe am Fuße des Berges und stiegen dann zusammen hinauf. Nachdem sie bereits ein gutes Stück gegangen waren, gebot ihnen eine laute Stimme halt." (S. 269). Ein Engel verkündete sodann die zehn Gebote. — Doch nur beim ersten Gebote vermögen wir eine größere Übereinstimmung mit dem ersten biblischen Gebote herauszufinden. Dieses erste Gebot lautet: „Es gibt nur einen Gott. Er hat mich hierher gesandt. Ihr nanntet ihn bisher E' majan oder E' magelani; von nun an sollt ihr ihn 'Ng ai nennen. Ihr sollt euch von 'Ng ai kein Bild machen. Wenn ihr seinen Geboten folgt, wird es euch gut gehen; wenn ihr aber nicht gehorcht, so wird er euch mit Hungersnot und Seuchen strafen." — Zur besseren Charakterisierung des Unterschiedes mögen nur das 7. und

Digitized by Google

9. Gebot hier folgen. Das 7. lautet: „Nur einer soll über euch herrschen; ihm sollen alle gehorchen. Streitigkeiten sollen in einer Versammlung von allen Männern geschlichtet werden." Und das 9. befiehlt: „Ihr sollt keine weiblichen Tiere töten, auch keine Stiere, Böcke oder Eselshengste. Nur geschnittene männliche Tiere dürft ihr als Nahrung für euch töten. (S. 270 f.)

Wenn aber tatsächlich ein Zusammenhang zwischen der Gesetzgebung bei den Masai und der sinaitischen anzunehmen wäre, so würde daraus nur folgen, daß eben die Masai erst *nach* der sinaitischen Gesetzgebung von den Israeliten sich getrennt haben. Es wäre dann nicht ausgeschlossen, daß ein Zusammenhang der Masai mit den *Ophir*fahrten Salomons bestehe; denn Ophir ist höchst wahrscheinlich an der Ostküste Afrikas zu suchen. Peters hat nicht ohne Grund vermutet, daß Ophir zu den Dependenzen des Sabäerreiches gehört habe. Die Ruinen im Zambesigebiete, wohin der genannte Gelehrte das biblische Ophir verlegt, zeigen sabäischen, nach anderen phönizischen Ursprung. Es ist ganz gut denkbar, daß Sabäer und Phönizier bei diesen Bauten beteiligt waren, daß die Sabäer den Anfang gemacht, die Phönizier dagegen diese bergmännischen Arbeiten nur fortgesetzt haben. Nach Ophir sind Salomons und Hirams Schiffe gesegelt, um von dort Gold zu holen. Als diese Fahrten aufhörten, als der Betrieb der Bergwerke eingestellt wurde, da sind wohl viele der früher hier im Lande beschäftigten Semiten (wie z. B. Hebräer) zurückgeblieben und möglicherweise in die frühere Lebensweise des Nomadisierens zurückgefallen. Vielleicht haben wir in ihnen die Ahnen der jetzigen Masai zu suchen.

Merker will allerdings eine andere Lösung der oben besprochenen Anklänge versuchen. Er nimmt nämlich an, daß die Masai schon vor der ägyptisch-historischen Zeit, also um das Jahr 4000 herum, aus Arabien, welches als die Urheimat aller Semiten angenommen wird, nach Ostafrika, wahrscheinlich infolge einer Hungersnot, eingewandert seien. Merker will dies aus dem Fehlen jeder ägyptischen Nachricht über den Durchzug der Masai durch ägyptisches Gebiet folgern. Der Durchzug eines so zahlreichen Volkes — besonders wenn durch Krieg erzwungen — wäre doch wohl ein Ereignis gewesen, das, wenn in historischer Zeit geschehen, auch sicher seine Aufzeichnung gefunden hätte. — Wir haben es also hier mit einem bloßen argumentum e silentio

Digitized by Google

zu tun, dem eine strikte Beweiskraft nicht zukommt. Stände es wirklich unumstößlich fest, daß die Masai schon so frühzeitig, nämlich um das Jahr 4000, aus Arabien in Ostafrika eingewandert seien, so hätten wir hier ein neues, wichtiges Beweismittel gegen die von Delitzsch aufgestellte Abhängigkeit Israels von Babylon auch in religiösen Fragen. Wir könnten dann derartige Übereinstimmungen nur aus der Annahme einer Urtradition erklären.

VI.

Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Franz Stoll.

(Fortsetzung.)

II. Die Vorbereitung auf die Erlösung.

Gott hat den gefallenen Menschen nicht verlassen. Ein Akt des Erbarmens liegt deutlich in der Ankündigung einer einstigen Erlösung durch den Weibessamen (HI 23, 6. 7). Fort und fort offenbarte sich dann in der natürlichen Lenkung der Geschichte des Menschengeschlechts, wie in übernatürlichen Offenbarungen die leitende Hand (der Logos nach Irenäus) des einen gleichen Vaters, der den Menschen erschaffen hatte, ihn fallen sah, sich seiner erbarmte, ihn um seiner Besserung willen strafte, der ihm das verlorene Heil wieder in Aussicht stellte und ihn mit Weisheit auf dieses Heil vorbereitete. Denn „darin unterscheidet sich Gott vom Menschen, daß Gott schafft, der Mensch aber geschaffen wird; der Erschaffer bleibt immer derselbe, das Erschaffene aber muß Anfang, Mitte, Vermehrung und Wachstum haben (IV 11, 2). Eines ist das Heil und Einer ist Gott; Gebote aber, die den Menschen heranbilden, sind viele und viele Stufen, die den Menschen zu Gott führen“ (IV 9, 3).

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet Irenäus im Gegensatz zu den Gnostikern die Geschichte des Alten Testaments und sucht ihre einzelnen Daten als ebensoviele Stationen auf dem Heilswege des Menschen zu Gott seinem Ziele zu erweisen und zu erläutern. Es ist seine Antwort auf die Frage: „Warum mehrere Bünde?“

Digitized by Google

Der Gedanke einer göttlichen Heilsökonomie ist keineswegs neu [1]) und auch wissenschaftlich nicht zuerst von Irenäus, sondern von Paulus [2]) durchgeführt: Eine religiöse Geschichtsbetrachtung war es, die den bisherigen Pharisäer nach der Erscheinung von Damaskus zum Weltapostel und Vorkämpfer des Universalismus machte.[3]) Daß die Ausprägung derselben Weltanschauung im einzelnen bei beiden so grundverschieden ist, erklärt sich aus den diamentral entgegengesetzten Interessen, die der antijüdische und der antignostische Polemiker vertreten mußten, zur Genüge. Dort ein Kampf gegen engherzigen Partikularismus und kurzsichtige Überschätzung der jüdischen Vorzüge, hier die Abwehr eines überspannten Universalismus,[4]) der den partikularistischen Judengott zu einem untergeordneten Wesen degradierte und die ganze alttestamentliche Offenbarung verwarf. Der Gegensatz mußte, wie sich noch zeigen wird, bis in die kleinsten Einzelheiten wirksam werden. Äußerlich kommt zu diesen sachlichen Momenten noch die eigentümliche Disposition des ketzerbestreitenden Werkes hinzu. Irenäus schildert die Stellung beider Testamente ausschließlich im vierten Buche und zwar nach den „Aussprüchen des Herrn." Am Schlusse (IV 47, 4) erfahren wir, daß nunmehr im fünften Buche auch die von den Gnostikern mißverstandene Lehre des Paulus untersucht und aus ihr die gnostische Irrlehre widerlegt werden soll. Offenbar kann dieser Schematismus unserer Untersuchung wenig förderlich sein und es hält ungemein schwer, aus den polemisch verketteten Darlegungen den eigentlichen positiven Kern herauszuschälen.

Nach dem Falle, lehrt Irenäus, blieb Adam und seinen Nachkommen die Möglichkeit, Gott zu erkennen und dieser Erkennt-

---

1) So die διοίκησις schon bei den Juden, wie überhaupt nicht der Monotheismus, sondern erst dieses teleologische Moment den singulären Charakter des jüdischen Gottesbegriffes ausmacht.

2) „Eine mehr teleologische Betrachtung hat es nie gegeben." Hausrath: Paulus

3) So bereits Kuhn: Genetische Entwicklung des pauliniſchen Lehrtypus. (Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie 1835.)

4) Über den Geist, aus dem die Kritik des Alten Testaments bei den Gnostikern geschah, siehe des näheren: Lichtenhan: Die Offenbarung im Gnostizismus. 1901. p. 54. f.

Digitized by Google

nis gemäß ihr Handeln einzurichten.[1]) Die Norm für dieses sittliche Tun, wie es dem Verhältnisse des Geschöpfes zu seinem Schöpfer entsprach, war das Naturgesetz, das ihnen ins Gewissen geschrieben war. Es ist dies nach Irenäus das erste Stadium der göttlichen Erziehung, die einzig das Wohl des Menschen im Auge hat. „So wenig Gott etwas bedarf, so sehr bedarf der Mensch der Gemeinschaft Gottes." (IV 14, 1). Diese Gemeinschaft bekundete sich für jene Zeit einfach in der Beobachtung der Gewissensgebote, durch die Gott den Menschen zu sich heranzog. Diese und der durch die Erkenntnis ermöglichte Glaube waren die einzigen Forderungen Gottes. Wer sie erfüllte, hatte die Verbindung mit seinem Schöpfer hergestellt. Quae si quis non fecerit, non habet salutem. (IV 15, 1). Auch die vormosaischen Väter, die durch den Glauben gerechtfertigt wurden, mußten sie beobachten (IV 13, 1). So wurden Lot, Noe, Henoch, Abraham, aber auch „die ganze übrige Schar der Gerechten vor Abraham und der Patriarchen vor Moses" gerechtfertigt. Sie brauchten kein schriftliches Gesetz, weil sie den „Sinn des Dekalogs" (IV 16, 3) in ihre Herzen und Seelen geschrieben hatten; sie liebten Gott und den Nächsten, darum waren sie gerecht.

Diese Beurteilung der Väter als gerecht durchbricht keineswegs die sonst von Irenäus vertretene Erbsündenlehre (Böhringer, Harnack, Joh. Werner), weil sie aus den paulinischen Briefen geschöpft ist, und auf denselben Voraussetzungen beruht, auf denen auch Pauli Lehre von der Erbsünde sich aufbaute. Was zunächst die Auffassung der sittlichen Fähigkeit des gefallenen Menschen als solcher anbelangt, so ist Irenäus, indem er die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes als erfüllbare, göttliche Forderung voraussetzt, schwerlich über das hinausgegangen, was die ersten Kapitel des Römerbriefes (cfr. II 14) zu vertreten berechtigen. Gerecht im eigentlichen Sinne aber nennt Irenäus die Väter, speziell Abraham, der hier für alle einsteht, weil „er glaubte und sein Glaube ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde" (IV 8, 1). In prophetischem Geiste sah er

1) Bei Erwähnung der Strafreden Jesaia an die Israeliten fügt Ir. die ausdrückliche Erklärung bei IV 41, 3: Et quia non natura essent sic facti a Deo, sed qui possent et juste agere, idem dicebat, consilium eis dans bonum.

Digitized by Google

(Abraham) die Ankunft Christi voraus[1]) und die Anordnung seines Leidens, wodurch er das Heil erlangen sollte (IV 5, 5) und ebenso wie er, werden alle von den Banden gelöst und zum Heile berufen, die den gleichen Glauben haben (IV 8, 2). — Welchen Sinn hätten derartige Wendungen, ohne innere Bezugnahme und Voraussetzung der Erbsünde? Warum die Rechtfertigung, die Lösung von den Banden, die Hoffnung auf den Tag des Heils, was bedurfte es der göttlichen Barmherzigkeit zur „Anrechnung" des Glaubens, wenn die Gerechtigkeit der Väter eine absolute gewesen wäre? Nur auf der Basis von Röm. 5, 12 sind diese Ausführungen verständlich. — Zu demselben Resultat führt auch die Betrachtung der Höllenfahrt Christi, die mehrfach erwähnt wird. Obwohl Irenäus den vorchristlichen Gerechten, — die nämlich Buße getan und sich bekehrt haben — die Kindschaft Gottes und das Erbe der Unvergänglichkeit zuspricht (IV 41, 3), so bringt doch erst der Hinabstieg Christi in das „Untere der Erde" ihnen jene Güter wirklich.[2]) Grund dieser Vorenthaltung kann nur die Erbsünde sein. Diese ist hier wie anderwärts von Irenäus vorausgesetzt, wenn er von der vorchristlichen Gerechtigkeit spricht. Das Problem würde also jedenfalls nicht auf Seiten der Erbsündentheorie liegen, die sich Irenäus sicher lückenlos denkt, sondern in dem Begriffe der „Gerechtigkeit" der Väter und ist dann das gleiche, wie in der Theologie des Paulus.[3])

1) Des Heiles konnten aber auch solche teilhaftig werden, die den Prophetengeist nicht besaßen. Regelmäßiger Weise ist erst im Christentum das volle Verständnis der göttlichen Heilsveranstaltungen erschlossen (IV 26, 1), aber Christus ist für alle gestorben, die von Anfang an nach ihrem Vermögen in ihrer Generation Gott gefürchtet und geliebt und sich gerecht und fromm gegen ihre Nächsten bewiesen haben, und die sich sehnten, Christum zu sehen und seinen Namen zu hören (IV 22, 2).

2) IV 27, 2; — cfr. Eph. 4, 9. Ir. ist hier freilich sehr unklar.

3) Die rationalistische Kritik erhebt bekanntlich auch gegen den heiligen Paulus die gleichen Vorwürfe und will sie mit seiner dogmatisierenden Verwertung der Person Abrahams bewiesen sehen. Um einen neuern Vertreter zu hören, so ist für Paul Wernle (Die Anfänge unserer Religion 1901 p. 189) bei dieser Gelegenheit „lehrreich", daß die Erlösungstheologie des Apostels durch diese Apologetik mit Abraham durchbrochen wird, ein Widerspruch, der sich aus der Kreuzung zweier getrennter apologetischer Systeme (eines für die Griechen, eines für die Juden) erklären soll. — Dieses Mißverständniß beruht u. Er. im tiefsten Grunde auf einer

Digitized by Google

Da im übrigen die Gesichtspunkte und Ziele, unter denen Irenäus diese Zeitperiode darstellt, ganz andere sind, als die des Apostels, so bietet sich keine besondere Gelegenheit zu näheren Vergleichen. In dem Kernpunkte, der die paulinische Betrachtungsweise jener Zeit in ihrem Repräsentanten Abraham kennzeichnet, stimmt Irenäus völlig mit Paulus überein. Wie der Apostel durch die geistige Auffassung der Sohnschaft Abrahams dem Christentum die Welt öffnet, so vertritt auch Irenäus einen rückhaltlosen Universalismus. Das jüdische Volk ist ihm nur der Rebzweig, der abgeschnitten wird, sobald er die reife Frucht gezeitigt hat (IV 4, 1). — Hieraus folgt schon, daß auch die Gesamtbeurteilung der mosaischen Zeitperiode nur die paulinische sein kann (νόμος προσετέθη). Der Glaube in der Vorhaut, erklärt Irenäus, ist der erste und letzte geworden, das Ende mit dem Anfang verbindend. Denn vor der Beschneidung war er in Abraham und den übrigen gottgefälligen Gerechten, und ebenso ist er in den letzten Zeiten aufgegangen im Menschengeschlechte durch die Ankunft des Herrn. Die Beschneidung aber und das Gesetz der Werktätigkeiten haben die mittleren Zeiten eingenommen (IV 25, 1).

Als nämlich die Nachkommen Abrahams später in Ägypten Gerechtigkeit und Gottesfurcht verloren, traf Gott besondere Maßregeln, sie wieder auf den rechten Weg zu leiten. Er führte sein Volk, — von jetzt ab beschränkt Irenäus seine Betrachtung ausschließlich auf die Juden, — aus dem Lande des sittlichen Verderbs hinaus und schrieb ihm zudem den Dekalog auf zwei steinerne Tafeln. Dieser enthält nur die Gewissensgebote, deren Befolgung ja naturgemäß und zu seinem Heile unentbehrlich war;[1]) da die Juden „den Sinn" desselben nicht mehr im Herzen trugen, wie es die Väter getan, wurde eine äußere Erinnerung durch schriftliches Aufzeichnen notwendig. Nach Ansicht unseres Kirchenvaters beabsichtigte Gott die Juden zunächst nur hierauf

falschen Auffassung des Wesens der Erbsünde. Interessant ist aber, daß W. hierbei erklärt: „An diesem Felsen der Apologetik ist später der ganze gnostische Sturm abgeprallt." — Ein unwillkürliches Geständnis für den Paulinismus unseres Kirchenvaters!

1) Dazu das positive Gebot der Sabbatheiligung, das aber ebenfalls schon bekannt war; bereits Noah hatte es erhalten. Vergl. zum Ganzen IV 15.

Digitized by Google

zu verpflichten, aber diese wollten es anders. Durch den Götzendienst vor dem goldenen Kalb zeigten sie sich der bisherigen Freiheit unwert und erhielten nun das Sklavenjoch der Zeremonialvorschriften.

Seiner theologischen Grundanschauung gemäß erklärt Irenäus wiederholt, daß das Zeremonialgesetz ebenso wie alles andere eine der Lage und den Zeiten entsprechende Heilsveranstaltung Gottes sei. Die nähere Aufgabe, die es als solche zu erfüllen hatte, ergibt sich ihm einmal aus der Veranlassung, bei der es gegeben war, zum andern aus der Beziehung zu dem Ziele, dem es dienen sollte. Dort sollte es, wie es durch Zuchtlosigkeit hervorgerufen war, so ein Zuchtmittel bilden, hier war es eine Vorbereitung auf den Neuen Bund, in dem die Heilstätigkeit Gottes auf Erden ihren Höhepunkt erreichte. In näherer Ausführung dieser Leitgedanken nennt Irenäus das Gesetz ein Joch der Knechtschaft, bestimmt zur Zähmung der Widerspenstigen (IV 4, 1; 9, 1). Durch die vielen strengen Vorschriften sollten die Israeliten Gott fürchten lernen. Da sie ihm nicht freiwillig gefolgt waren und seine Langmut verachtet hatten, wurden sie jetzt durch Zwangsmaßregeln zum Gehorsam angehalten (IV 14, 3). Das Gesetz herrschte über sie wie über Knechte. Trotz dieser Strenge hatte Gott aber nur das Wohl seiner Menschenkinder vor Augen. Er brauchte ja ihren Knechtsdienst, ihre Reinigungen und Opfer nicht, nur zum Heile der Menschen selbst war dies alles verordnet. Durch die Zeremonialgesetze wurden sie gehalten, auch den Dekalog zu beobachten und so der unentbehrlichen Bedingung zu genügen, an die der Bestand ihrer geschöpflichen Beziehungen zum Schöpfer geknüpft war. Die Zeremonien waren das Band, durch das Gott den Menschen an seine Nachfolge gewöhnte (IV 13, 2) und der Wert treuer Gesetzesfolge (im besten Sinne) erwies sich in einer willigeren Annahme des Evangeliums. Durch das Äußere wurde die Seele erzogen. Ferner stellten die sinnlichen Bilder weissagend die Zukunft dar, gaben gleichsam ein Schattenbild des Kommenden und bereiteten das Geistige durch Fleischliches, Himmlisches durch Irdisches, Wahres durch Vorbildliches vor (IV 14, 3). Das Gesetz ist ein Zeugnis Christi, ebenso kräftig, als wenn es Christus selbst gesprochen hätte.

Das größte Gebot des Alten Testamentes überhaupt ist das

Digitized by Google

der Liebe. Gesetz und Propheten hängen an diesem Gebote. Die bloße Erfüllung der einzelnen Satzungen genügte nicht, erwarb kein Wohlgefallen vor Gott ohne die rechte Gesinnung. Die Pharisäer nennt Irenäus ungerecht, weil sie bei dem pünktlichsten Buchstabendienste ohne die Liebe waren und damit das Gesetz eben nicht erfüllten (IV 12, 1. 2. 3).

Mit diesem Gedanken ist der innere Zusammenhang aufgewiesen, in dem die Gesetzesperiode nach rückwärts und vorwärts steht, wie ja die gesamten Ausführungen des Irenäus dem Nachweis der Einheit Gottes und seiner Heilsleitung dienen: Una enim salus et unus Deus (IV 9, 3).

Wollte Irenäus aber diese Position den Gnostikern gegenüber behaupten, so mußte gleichzeitig auch der bei der Tatsache zweier Bünde notwendig anzunehmenden Verschiedenheit ihrer Beziehungen zum Heile und weiter ihrer gegenseitigen Verschiedenheit Rechnung getragen sein. Irenäus hält hier die Superiorität des Neuen Bundes mit Entschiedenheit aufrecht. Zunächst sieht er sich freilich veranlaßt auch bei dieser Gelegenheit noch einem Zuviel entgegenzutreten. Die Worte Jesu „mehr als der Tempel ist hier" erklärt er dahin (IV 9, 2), daß wohl eine gewisse Verschiedenheit, aber keine Gegensätzlichkeit zwischen beiden Testamenten obwalten könne. „Denn mehr oder weniger sagt man nicht bei Dingen, die in keinerlei Beziehung zu einander stehen und von entgegengesetzter Natur sind und einander widerstreiten, sondern bei solchen, die von derselben *substantia*[1]) sind und etwas Gemeinsames haben und nur durch Menge und Größe sich unterscheiden wie Wasser von Wasser und Licht von Licht und Gnade von Gnade." Offensichtlich bleibt das nächste Interesse unseres Kirchenvaters immer die Einheit und nur unter Berücksichtigung dieses polemisch gebotenen Standpunktes wird man ihm gerecht werden können. Auch wenn er Verschiedenheiten anführt, geschieht es immer in dieser Tendenz. Der Neue Bund bringt mehr Gnade als der Alte Bund, größer als die zur Knechtschaft ist die zur Freiheit gegebene Gesetzgebung, darum erstreckt sie sich auch auf alle Völker, aber — ihr einheit-

1) Unter „derselben Substanz" der Bünde ist deren Charakter als Heilsveranstaltung verstanden. Den A. B. als solche zu legitimieren, ist ja der Zweck aller seiner Ausführungen.

Digitized by Google

licher Ursprung steht ebenso fest, als auch uns das was wir jetzt haben und was wir Größeres vom Jenseits hoffen, beides von demselben Vater kommt (ibid). Wenn Irenäus aber hinwiederum ausdrücklich betont, *omnia nova* aderant, als das Wort auf neue Weise die Ankunft im Fleische veranstaltete (III 10, 2), so will er offenbar den Unterschied nicht abgeschwächt wissen (vergl. noch IV 34, 1. 2. 4). Die näheren Details aber, die er in dem bisherigen Zusammenhange hierüber bietet, sind gewissermaßen im Schatten und in der Terminologie des Alten Testamentes gegeben. Erklärungen über die Beibehaltung und Verschärfung des Dekalogs (IV 13, 1; 16, 5), über die Vermehrung des Glaubens (IV 13, 1) und der Gnade (IV 36, 4) dienen hier mehr zur Bezeugung des alten, als zur Bestimmung des neuen Bundes. Der eigentliche Einblick in seine einzigartige Schätzung der christlichen Offenbarung, erschließt sich erst aus den positiven Angaben über diese selbst. Wir müssen darum dem Gange unserer Darstellung hier etwas vorgreifen.

Was Irenäus über die absolute Neuheit des Neuen Bundes lehrt, faßt er in die kurzen Worte zusammen: *Christus semetipsum attulit.*[1]) Indem Christus aber sich selbst brachte, führte er der Menschheit das seit Adam verlorene πνεῦμα und mit ihm die Gottähnlichkeit, die Vollkommenheit, kurz die Gerechtigkeit wieder zu.[2]) In diesem Sinne existierte nach Ir. vor Christus keine Gerechtigkeit; auch jene Väter und Patriarchen, die anbetrachts ihres Glaubens und ihrer treuen Erfüllung des Gewissensgesetzes mit diesem Prädikate geehrt werden, bilden keine Ausnahme. Es fehlte ihnen das πνεῦμα, das Prinzip der Gerechtigkeit im christlichen Sinne.[3])

Als Konsequenz dieser Tatsache erscheint die Lehre von der Höllenfahrt Christi und der ihr zugrunde liegende Gedanke von dem vorläufigen Ausschluß jener vorchristlichen Frommen vom Leben. (VI 27, 2; V 31, 1). Erst mit der endgültigen Vollendung des

1) IV 34, 1: Quid igitur Dominus attulit veniens? cognoscite, quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens.

2) Das Nähere bringt der folgende Abschnitt.

3) Der Geist der Prophetie, welcher Abraham und andern Gerechten zugesprochen wird (IV 7, 1), ist mit diesem πνεῦμα, das die Ähnlichkeit verleiht, nicht völlig identisch. „Als derselbe zwar wie in den Pro-

Digitized by Google

Heilswerkes und der Ausgießung des Geistes fand jene Trennung ihr Ende. Hiernach ist Irenäus voll berechtigt, dem Neuen Bunde „alle Neuheit" in der Weltgeschichte zuzuschreiben. Er brachte das Heil überhaupt, weil er den Geist der Gerechtigkeit, den Geist der Gemeinschaft mit Gott, brachte. Wer immer aus der vorchristlichen Schar gerettet wurde, der wurde es nur durch Christus, — als sein „Jünger von Anfang her" (IV 22, 1). Damit ist die absolute, schlechthin einzigartige Bedeutung des Neuen Bundes prinzipiell ausgesprochen.

Im Zusammenhang hiermit steht ein zweiter Punkt. Der innern Umwandlung des Menschen (durch das πνεῦμα) muß naturgemäß auch sein sittliches Wirken entsprechen. Hat nun die stufenweise fortschreitende Heilsleitung Gottes keinen andern Zweck, als den Menschen Gott näher zu bringen und zu vervollkommnen, — daß Irenäus dies nicht in mystisch-physischem, sondern zunächst in ethischem Sinne versteht, wird uns im folgenden Abschnitte noch näher beschäftigen[1] — so mußte dies die vornehmste Frucht der Offenbarung Christi sein. Der physischen Weltanschauung der Gnostiker gegenüber war Irenäus zudem gerade hier zu klarer Stellungnahme genötigt. Er betont darum nachdrücklich die Verschärfung und Verinnerlichung der sittlichen Lebensäußerungen als plus des Neuen Bundes, sei es der Periode des Zeremonialgesetzes, sei es des geschriebenen oder ungeschriebenen Naturgesetzes gegenüber.

Wenn Irenäus das Zeremonialgesetz einen Hinweis auf das Künftige nennt und es dem Evangelium gegenüber in das Verhältnis des Vorbildes zum Wahren, des Zeitlichen zum Ewigen, des Irdischen zum Himmlischen stellt (IV 14, 3), so ist damit der relative Wert des einen und die absolute Vollkommenheit des andern bereits klar ausgedrückt. Im Gesetz herrschte der Buchstabe, im Evangelium der Geist, dort stehen Sklaven unter einem Zwangsjoche, hier tun Freie aus eigenem Antrieb Gottes

pheten, aber auf neue Weise teilt sich der Geist im N. B. mit." IV 33, 9. Nur „vorgebildet" wurde in Abrahams Glaube der unsrige IV 21, 1. Zur völligen Klarheit ist Irenäus aber in diesem Punkte nicht gekommen.

1) Um eine Stelle hier anzuführen IV 14, 1: Das ist ja die Verherrlichung des Menschen, daß er verharre und bleibe im Dienste Gottes. — Diese und ähnliche Stellen werden von den Kritikern des hl. Ir. erst gefunden, wenn es sich darum handelt, ihm die Rechtfertigung aus Werken zu vindizieren.

Digitized by Google

Willen. Das Gesetz erzog von außen nach innen, durch Äußeres die Seele, das Evangelium heiligt die Seele, die sich dann den Körper dienstbar macht (IV 13, 2). Nach all dem ist der Gehorsam im Neuen Bunde unendlich edler und sittlicher, ein Gottesdienst, wie er von Gott gewollt ist und deshalb auch nicht nur von den Juden, sondern von allen Völkern der Erde getan werden soll. Als das Wahre kam, schwand das Vorbild, mit Christi Erscheinung endete das Zeremonialgesetz und es blieb nur bestehen, was im Alten Testament nicht nur vorbildlichen, vergänglichen, sondern natürlichen, dauernden Wert hat, der Dekalog resp. das Naturgesetz.[1])

Naturgesetz und Dekalog hat man im Sinne des hl. Irenäus nach denselben Gesichtspunkten zu beurteilen. Irenäus spricht die wesentliche Identität beider selbst aus; der Dekalog ist ihm seiner historischen Geburt und Abzweckung nach nur eine vox memorialis für das in Vergessenheit geratende Gewissensgesetz, eine Explikation des natürlichen Zentralgebotes der Liebe. Einen prinzipiell andern Zustand brachte erst das Zeremonialgesetz.

Mit der Aufhebung desselben im Christentum ist also formell die Periode des Naturgesetzes wiederhergestellt, aber so, daß diese in Kraft und Wirkung des Werkes Christi in völlig neuer Gestalt und Wesenheit erscheint. Das πνεῦμα, das jetzt im Menschen wohnt und sein Handeln normiert und befruchtet, verbürgt eine vollkommnere und gottgefälligere Erfüllung des Naturgesetzes, als es selbst den gerechtesten Vätern im Alten Bunde möglich war. Wir wandeln jetzt nicht mehr in der Schwachheit des Fleisches, sondern in der Neuheit des Lebens (V 9, 3) und erfüllen vom Geiste geleitet als Kinder Gottes (V 10, 2) gern und frei seinen Willen. Der größeren Gnade Gottes muß eine größere Liebe seiner Geschöpfe antworten: das Gnadengeschenk ist nämlich die Liebe (IV 33, 8), der höheren Erkenntnis und der höheren Würde der Kindschaft muß ein innigeres und reineres Verhältnis zu ihm entsprechen (V 3, 1; 8, 1. 2.). Die Explikation, die das Gesetz der Liebe, — das ewig gültige Gesetz des „vollkommenen Lebens“ (IV 12, 2) — im Dekalog für den Alten Bund gefunden hatte, ist darum als Inhalt des sittlichen Lebens eines Christen nicht mehr als ausreichend anzusehen. In diesem

1) IV 13, 1; 16, 5 u. v. a. St.

Digitized by Google

Sinne spricht Irenäus von einer Verschärfung und Vermehrung des Sittengesetzes oder Dekalogs — das Nichtehebrechen ist zum Nichtbegehren, das Nichttöten zum Nichtzürnen verwandelt, wie Christus selbst das Neue ausgedrückt und veranschaulicht habe. (IV 13, 1. 2). In diesem Sinne haben ihm die ewig gültigen Naturgebote im Alten Testament ihren Anfang, im Neuen Testament Wachstum und Erfüllung gehabt: „Die natürlichen, freiheitsgemäßen und für alle gemeinsamen Vorschriften aber steigerte und erweiterte er, indem er ohne Neid geschenksweise durch die Adoption den Menschen verlieh, Gott als Vater zu wissen und ihn zu lieben aus ganzem Herzen und ohne Widerrede seinem Worte zu folgen, mit Enthaltung nicht nur von bösen Werken, sondern auch von Begierden danach" (IV 16, 5). Aus dieser Stelle tritt die Anschauung unseres Kirchenvaters besonders klar hervor. Er ist weit entfernt, nur einen graduellen Unterschied zwischen den beiden Testamenten zu machen. Dies wäre der Fall, wenn der Dekalog äußerlich Zusätze oder Verschärfungen erhalten hätte. So wie Irenäus aber das Verhältnis von Anfang und Wachstum der Gebote hinstellt, bedeutet es das Resultat einer veränderten Stellung des Menschen zu Gott, hervorgerufen durch den Geist der Kindschaft. Da dieser dem ganzen Alten Bunde fehlte, behauptet Irenäus konsequent, daß in Christo „alle Neuheit der Weltgeschichte" gekommen sei. Man könnte vielleicht, — schon der Ausdruck „zweite Schöpfung" scheint dazu zu berechtigen, — den Zustand der Ureltern vor dem Fall als Parallele heranziehen, Irenäus geht aber auch darüber hinaus. Die Ureltern besaßen nach ihm das πνεῦμα als Geschöpfe Gottes, aber nie als selbstmächtige freie Menschen,[1]) bei der Freiheitsprobe eben fielen sie. Diesen idealen Zustand, der bisher nie wirklich war, weiß Irenäus als die absolut neue Tat Christi: den Besitz des Geistes im eigentlichen menschlichen Sinne, die Kindschaft Gottes, nicht als naturhafte, sondern als solche, in der sich die

1) Zu berichtigen ist hiernach die Formulierung A. Dorners: „Adam ist noch nicht Mensch in vollkommnem Sinne; erst wenn der Mensch das zu seinem Wesen (!) gehörige πνεῦμα aufgenommen hat, . . . wird er vollkommen." (Grundriß der Dogmengeschichte 1899). — Nicht eine reale Unvollkommenheit, sondern eine formelle wartet nach Ir. bei Adam hinsichtlich des πνεῦμα ob.

Digitized by Google

Menschen wirklich als Kinder wissen und empfinden, und ihrem Vater Kinder sein wollen.[1]) — Wenn Irenäus im Anschluß hieran für das Kindschaftsverhältnis vermehrte Furcht vor der Sünde (IV 16, 5) und einem strengeren Gericht für den Rückfall (IV 36, 4) fordert, so schwebt ihm wohl die πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων in Röm. III 25 vor. —

Überblicken wir nunmehr die Gesamtheit der dargelegten Momente, so treten uns, soweit wir den paulinischen Lehrtypus und Lehrbegriff zum Maßstab der Beurteilung machen, Partieen von sehr verschiedenem Aussehen entgegen. Ein offenbar günstiges Resultat liegt zunächst in dem letzten Punkte vor. Die Neuheit des Evangeliums ist durchaus in paulinischem Sinne gewahrt. Der Neue Bund, seiner innern Qualität nach durch Christi Person und Wirksamkeit bestimmt, wird so als absolut einzigartig hingestellt, ob auch gleich eine Heilsperiode vorausgegangen war, der im Rahmen des gesamten göttlichen Heilsplanes formell eine ebenbütige Stellung zukam. Die Verinnerlichung des sittlichen Tuns, die neue geistige Grundlage, auf der sich die „Neuheit des Lebens" aufbaut, das sind unstreitig paulinische Lehrstücke ureigenster und echtester Art, deren eingehende Erörterung freilich den folgenden Abschnitten vorbehalten bleibt. Abgesehen davon aber scheinen die vorgelegten Gedankengänge nicht viel Paulinisches an sich zu haben. Beim Apostel der Nachweis, daß das Gesetz nicht der Heilsweg sei, bei Irenäus der fast antithetisch ausgeprägte Gedanke: Es ist Heilsveranstaltung. Paulus unterscheidet nirgends zwischen verschiedenen Gesetzesbestandteilen, moralischen und zermoniellen, bei Irenäus sind jene die ewig dauernden, wesentlichen, diese die zeitlich bedingten und

1) Aus unserer Untersuchung läßt sich auch für die Beurteilung Justin's einiges gewinnen. Wenn Justin nur „eine Gerechtigkeit" kennt, die Gott immer verlangt und gelehrt habe (Dial. 45. 263. D.) und die auch im N. B. wesentlich dieselbe bleibt, so sind diese in fremder Verbindung gegebenen Äußerungen noch kein Beweis, daß er „in der Vorstellung lebt und webt, daß die göttliche Offenbarung nur die religiösen und sittlichen Erkenntnisse ergänzt und vervollständigt, welche der Mensch schon von der Schöpfung her besaß." (M. v. Engelhardt: Das Christentum J. d. M. 1878). Seine Anschauung vom Wesen der christlichen Offenbarung ist ebensowenig wie die des Ir. aus Vergleichen (schon in diesem Namen liegt das Inadäquate) mit dem A. T., sondern nur aus der Mitte seiner Heilslehre selbst zu erschöpfen. Es ist immer von Christi Person und Wirksamkeit auszugehen.

Digitized by Google

auch nur zeitweilig geltenden. Danach fällt bei Paulus auch der Dekalog unter den pädagogischen Hauptgedanken — das „Gesetz ist nur der Sünde wegen gegeben, damit sie erkannt werde und sich mehre, wir stehen nicht mehr ὑπὸ νόμου, — während sich unser Kirchenvater durch Hervorhebung des dauernden, absoluten Wertes des Dekalogs in offenbaren Gegensatz dazu zu stellen scheint. Vorbereitungsmittel für das Evangelium ist ihm nur das Zeremonialgesetz, aber weit entfernt, darin einen Spiegel der Sünde in paulinischem Sinne zu sehen, lesen wir bei ihm, daß es nur ein Schatten des Kommenden sei, zur Beobachtung des Dekalogs verhelfe, vom Götzendienste abhalte, den Menschen an die freie Nachfolge Christi vorläufig gewöhne und Ähnliches. — Τί οὖν ἐροῦμεν;

Der Schlüssel zum Verständnis dieser anscheinenden Gegensätze liegt vor allem in den verschiedenen Verhältnissen, unter denen die genannten Ansichten vorgetragen wurden. Den Prätensionen des pharisäischen Judentums stellt der Apostel Paulus das Grundprinzip entgegen, daß „durch Gesetzeswerke niemand die Rechtfertigung vor Gott erlangen könne." Rechtfertigen heißt zunächst die Sünde vom Menschen hinwegnehmen. Wenn Paulus dem Gesetz Rechtfertigungskraft abspricht, bestimmt er also negativ dessen Verhältnis zur Sünde. Nun bleibt er bei der Sache und definiert dasselbe Verhältnis auch positiv: Das Gesetz bringt Erkenntnis und Mehrung der Sünde (und in solcher Weise das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu Bewußtsein). Die Bedeutung des Gesetzes wird somit von ihm nur im Hinblick auf die Sünde fixiert. Weil die Pharisäer hierin falsche und übertriebene Vorstellungen hatten, stellt Paulus die wahren Beziehungen nach dieser Seite heraus. Daß damit aber die ganze Bedeutung des Gesetzes erschöpft wäre, kann ebensowenig behauptet werden, wie umgekehrt jede andere Betrachtungsweise schon aus dem paulinischen Ideenkreise herauszuweisen wäre. Die Behandlung dieser Materie bei Irenäus ist in demselben Grade eine andere, wie seine Interessen andere waren. Den Gnostikern gegenüber, die als Pneumatiker jenseits von Gut und Böse zu stehen glaubten, brauchte ein „rechtfertigendes" Gesetz begreiflicher Weise nicht bekämpft zu werden. Hier mußte der Offenbarungscharakter desselben, sein göttlicher Ursprung, kurz seine Existenz (im Alten Testament) legitimiert werden. Das

Digitized by Google

Gesetz ist Heilsveranstaltung des Erlösergottes, lautet die These resp. Antithese des Irenäus, deren Berechtigung er zu erweisen hatte. Aus dem Neuen Testamente wurden von den Marcioniten Stellen geltend gemacht, die der alttestamentlichen Offenbarung inhaltlich zu widersprechen schienen, mithin auf einen verschiedenen Ursprung wiesen. Konnte Irenäus solchen Einwänden mit paulinischen Formeln begegnen? Bevor man im paulinischen Sinne davon sprechen konnte, welchen Zweck Gott mit dem Gesetze verfolgt habe, mußte erst erwiesen sein, daß dieses Gesetz überhaupt von Gott stamme. Mit den äußern Belegen, die Irenäus dafür aus dem Neuen Testament heranbringt, hält hier eine immanente Sachbetrachtung Schritt. Er zeigt die Verwandtschaft zwischen Gesetz und Evangelium auf.[1]) Beide sind in den wichtigsten Punkten eins. Hier wie dort gilt das Gebot der Liebe als das vornehmste, demnach sind auch alle natürlichen Gebote, als Ausfluß jenes größten, beiden gemeinsam. Die Verschiedenheiten, die sich dabei vorfinden, sind keine Widersprüche und Gegensätze, sondern Erweiterungen, wie sie nach Wegnahme des Zwanges (des Zeremonialgesetzes) und nach Vermehrung der Gnade als naturgemäße Folge sich ergeben mußten. Wenn Jesus demnach dem Nichtehebrechen des Alten Bundes ein Nichtbegehren, dem Nichttöten ein Nichtzürnen gegenüberstellt und ähnlicher Weise an der Hand bekannter alttestamentlicher Begriffe die neue Botschaft erläutert, so ist das zu Gunsten der Einheit, nicht der Verschiedenheit, zu verstehen. Es ist für Irenäus ferner nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken der Verwandtschaft zwischen Gesetz und Evangelium und steht auf dem gleichen logischen Niveau, wenn er erklärt: Lex *praedocuit* hominem sequi oportere Christum. (IV 12, 5). War so dem Kerne nach eine Verwandtschaft zwischen der Lehre Christi und dem Inhalte des Gesetzes aufgewiesen, so bildete das für Irenäus einen Beweis, daß jenes ebenfalls nur von dem Vater Christi gegeben sein konnte, denn „stammte Jesus nicht von dem Vater Abrahams und der Propheten, so hätte er ja auf jede Weise getrachtet, ein neues, größeres Gebot zu bringen" schließt unser Kirchenvater mit ironischer Beziehung auf seine Gegner.

Die apologetische Tendenz dieser Gedanken bringt es mit

1) Vergl. die Kap. 12, 13, 14 des 4. Buches

Digitized by Google

sich, daß für die paulinischen Kategorien Sünde und Gnade die teleologischen[1]) — Wachstum und Erziehung — eintreten, weil nur diese für die Marcioniten beweiskräftig sein konnten. Das Fundament, auf dem die Thesen des Apostels basieren, mußte von Irenäus erst gebaut werden. Es ist darum von vorne herein ein formaler Irrtum, die paulinische und irenäische Betrachtungsweise einfach zu koordinieren und die vorhandenen Verschiedenheiten als Beweise für einen mißverstandenen Paulinismus auszubeuten (Joh. Werner). Die Beweisgänge des antignostischen Kirchenvaters stehen vielmehr logisch eine Stufe tiefer, als die des antijüdischen Polemikers Paulus, sie konnten als Voraussetzung und apologetisches Fundament für diese dienen. Dort sind es Aussagen über ein als göttlich anerkanntes Gesetz, hier sollen sie zur Anerkennung führen. Von einem Mißverständniß kann bei diesem Neben- oder Hintereinander darum keine Rede sein. Die irenäischen Gedanken bedeuten keine qualitative, sondern eine quantitative Veränderung des paulinischen Lehrgehaltes (wie er in den Briefen abgeschlossen ist) und hätten bei vorhandenem Bedürfnis ebensogut vom Apostel selbst vertreten werden können. In Wirklichkeit hatte dieser freilich am wenigsten Grund, Pharisäern und Judaisten das Gesetz erst als göttlich zu legitimieren.

Es hängt damit noch ein anderer Grund zusammen. Der Apostel, für den das Gesetz in seiner Stellung zur Sünde und unter dem Gesichtspunkte des kategorischen Imperativs in Betracht kam (dieser war es ja, der dem Menschen den Fuß auf den Nacken setzte und ihn die Macht der Sünde fühlen ließ) brauchte darum in keiner Weise zwischen verschiedenartigen Bestandteilen zu unterscheiden. Alle trugen ihm gleichermaßen den Charakter der Forderung; ob Moral- oder Ritualvorschrift, — für Paulus war ihr Wesen: Du sollst! Anders bei Irenäus. Unleugbar konnte eine Verwandtschaft mit dem Evangelium nur für einen Teil des mosaischen Gesetzes in Anspruch genommen werden. Nur das „Gesetz der Freiheit" hatte der Herr aufgenommen und in dem Gebote der Liebe von neuem eingeschärft, und wenn der Apostel zu den Galatern von den Lastern des Fleisches und den Tugenden des Geistes spricht, so stehen diese

1) Nicht „moralischen"! (Harnack, D. G. 3. A. p. 581).

Digitized by Google

zweifellos nicht in Beziehung zu den Zeremonien, Waschungen und Opfern, sondern zu den natürlichen Moralgeboten des Dekalogs. Zwar empfahl Christus, so lange noch Jerusalem stand (IV 12, 4), auch das Zeremonialgesetz zu beobachten, aber das war nur eine pädagogische Maßregel, prinzipiell weiß sich Irenäus vor dem fait accompli: Das Zeremonialgesetz ist abgeschafft. Ganz naturgemäß mußte sich ihm also eine Unterscheidung ergeben, nicht erst als Resultat einer rationalistischen Kritik oder durch Anleihe des stoischen Begriffs eines ewigen Naturgesetzes,[1]) sondern einfach darum, weil sie durch die Tatsachen gefordert und auch in den Briefen des Apostels der Sache nach begründet war. Mit dem größten Nachdruck richtet ja Paulus das Gesetz (d. h. den Dekalog) wieder auf, nachdem er die formelle Abrogation desselben bewiesen hat. Der Druck desselben ist für den Christen verschwunden, sein Inhalt aber lebt fort im Geiste. (Gal. 5, 14 ff). An Stelle des äußern Gesetzes tritt die innere freie Verpflichtung, deren einfacher Inhalt das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten ist. Daß der Apostel nicht die dem Irenäus so geläufigen Ausdrücke „Gesetz" der Pflicht, der Freiheit, der Kindschaft u. dergl. gebraucht, hat seinen Grund, wie selbst Wernle (a. a. O. pag. 192) anerkennen muß, nur in der Polemik gegen die Juden, in der Unmöglichkeit, unter νόμος etwas anderes als das jüdische Gesetz zu verstehen. Nun die jüdische Gefahr vorüber war, brauchte man die Worte nicht mehr so ängstlich zu wägen. Ein Zurücksinken auf den vorchristlichen Standpunkt kann hieraus nicht gefolgert werden, da den genannten Formeln nur ein rein theoretischer Wert zukam. Zudem werden wir noch sehen, daß dem irenäischen Ausdruck — „Gesetz" der Freiheit — das eigentliche gesetzliche Element als einer äußeren Forderung, worauf sich die Kritik Pauli bezog, fehlt.

Irenäus darf also mit der Autorität des Apostels Paulus seinen Gegnern das teilweise Fortbestehen des mosaischen Gesetzes dem Inhalte nach versichern. Die Tendenz dieser Bemühungen ist in diesem Zusammenhange antidualistisch, wenn auch zugegeben werden kann, daß Irenäus nebenbei auch ein moralisches Interesse

1) Daß der Begriff eines ewigen Naturgesetzes den Stoikern bekannt war, braucht nicht in Abrede gestellt zu werden. Damit ist aber nicht gesagt, daß ihn die Väter erst von da herübergenommen hätten.

Digitized by Google

damit verbunden habe. In letzter Hinsicht verlaufen seine weiteren Ausführungen in der Richtung, in welche die paulinische Theorie über den Geist wies. In dieser spiegelt sich der „Moralismus“ jener Väter.

Das Gesetz der Freiheit also besteht, das Zwangsgesetz hat bestanden. Aus welchem Grunde hat es der Erlösergott nicht anerkannt? Weil es nur eine Offenbarung des niederen Demiurgen war, behaupten die Gnostiker. Warum Irenäus hier nicht im Sinne von Röm. III 20 antworten konnte, ist schon gesagt: Den Marcioniten war damit nichts bewiesen. Eine stichhaltigere Erklärung bot schon die allegorische Interpretation, wie sie bereits von den alexandrinischen Juden (Philo) geübt wurde und auch dem hl. Paulus bekannt war. Das allegorisch gefaßte Gesetz blieb natürlich nur so lange verpflichtende Forderung, bis die Vorbilder in Christus ihre Erfüllung und Wirklichkeit erhielten. Diese Deutung allein konnte aber nicht genügen. Der volle Sinn der Typen ist erst im Christentum verständlich geworden (IV 26, 1), das Zeremonialgesetz mußte auch noch eine Bedeutung für seine eigene Zeit haben. Die nähere Bestimmung derselben ergab sich im Rahmen einer teleologischen Geschichtsbetrachtung von selbst und war auch bereits von Justin in dem gleichen Zusammenhange ebenso gegeben worden: Die strengen Sklavenvorschriften sollten das Volk vom Götzendienste abhalten und zu dem rechten Gottesdienste, zur Beobachtung des Naturgesetzes resp. des Dekalogs führen. Exegetisch unterstützt Irenäus diese Auffassung durch den Hinweis, daß ja Gott ursprünglich nur den Dekalog habe geben wollen und erst bei fortgesetzter Renitenz! der Juden, wie sie der Vorfall mit dem goldenen Kalb offenbarte, zu schärferen Maßregeln greifen mußte.

Diese Anschauung des hl. Irenäus wird von Thalhofer[1]) einer scharfen Kritik unterzogen. „Wäre Irenäus präzis und klar der Ansicht gewesen, daß gerade in den Opfern der Glaube, die Unterwürfigkeit gegen Gott, das Ringen nach Gerechtigkeit sich am intensivsten betätigt, dann hätte er doch wohl das Opferinstitut nicht erst infolge des Götzendienstes der Israeliten und als Kappzaum gegen diesen eingeführt werden lassen“ (p. 132). Verwundert frägt sich Thalhofer, wie nur die Väter auf diese

1) Das Opfer des alten und neuen Bundes 1878.

Digitized by Google

Theorie kamen und nennt als Erklärungsgründe 1) das Bemühen, die Zeremonialvorschriften trotz ihrer Strenge doch für das Werk eines guten Gottes zu erklären, 2) die ungünstigen Urteile, welche die Väter über das gesamte heidnische Opferwesen fällten. Jener, allerdings bestehende, Zweck konnte aber Irenäus nicht schon die Überzeugung von der inneren Richtigkeit seiner Theorie gewähren oder ihm diese ersetzen, und es heißt die Spekulation unseres Kirchenvaters zu gering bewerten, wollte man ihm diese Oberflächlichkeit zumuten. Im zweiten Falle hingegen hätte die genannte Skepsis sich wohl auch bei der Beurteilung des Opfers im Neuen Testament geltend gemacht, wovon bei Irenäus nicht das Geringste zu bemerken ist. Thalhofer wird hier unserm Kirchenvater nicht gerecht, weil er selbst den Charakter der mosaischen Opfer als Gesetze und zwar Zwangsgesetze verkennt.[1]) Es ist allerdings richtig, daß die Opfer die „intensivste Betätigung" der Religion sind, aber diese Definition trifft auch auf die Götzenopfer zu. Sollten die mosaischen Opfer aber die Betätigung der wahren Religion sein, so mußte diese doch vorerst vorhanden, bezw. erhalten sein. Die mosaischen Opfer waren aber zu einer Zeit verordnet, als es um das religiöse Verhältnis sehr schlecht bestellt war. Wünschte sich Gott einen Abglanz dieser schwächlichen, schwankenden, jeden Augenblick in Vergessenheit geratenden Religiosität (das wäre die Konsequenz von Thalhofers Ansicht) oder sollten die Opfer nicht vielmehr ein Mittel zum Besseren sein, ein lauter Mahnruf, der fremd und hart an die Ohren der Juden drang, aber nicht so leicht überhört werden konnte, wie die leise lockende Stimme des Dekalogs? Sollte Gott diese tyrannischen Forderungen für den adäquaten (ja sogar den „intensivsten") Ausdruck seines eigenen göttlichen Wesens angesehen haben, das er in den Menschen hineingelegt hatte, oder sollte der Mensch durch sie vielmehr den göttlichen Kern in seinem Innern wieder verstehen lernen, indem er jetzt äußerlich und durch Zwang daran erinnert wurde, was er in der Freiheit vergessen hatte? In diesem Ideengange wird es wohl verständlich, wie Irenäus den Wert der Opfer (d. h. der im Zeremonialgesetz enthaltenen mosaischen Opfer) nicht als Ausfluß und Rückwirkung der Religiosität, sondern als

1) Wie scharf das dagegen Ir. betont, siehe IV 18, 2.

Digitized by Google

Hinwirkung zu ihr bestimmt: verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire (IV 78, 6). Noch deutlicher heißt es von der Gesamtheit der Zeremonialgesetze, also mit Einschluß der Opfer, sie seien gleichsam ein Band, an dem die Seele zum Gehorsam gegen Gott gezogen würde, bis der Mensch sich wieder gewöhnt hatte Gott frei zu dienen (IV 13, 2).

Bei allen diesen Bestimmungen ist aber nicht zu vergessen, daß sie ausschließlich von den mosaischen Opfern gelten, von denen nach Irenäus der Begriff der Knechtschaft nicht abgetrennt werden kann.

Insofern das Zeremonialgesetz an die Beobachtung des Dekalogs gewöhnt, kommt ihm auch für das Evangelium ein vorbereitender Wert in dem gleichen Sinne zu. Während also die Beziehung des Gesetzes zum Neuen Bunde nach paulinischer Lehre eine negativ pädagogische ist, lehrt Irenäus das gerade Gegenteil. Diese Tatsache berechtigt aber noch zu keinen weiteren Schlüssen. Je nach der verschiedenen Bedeutung des Gesetzes selbst muß ja auch dessen Beziehung zum Evangelium eine andere sein. Die Bestimmung der letzteren hat keinen selbständigen Wert, sondern ist nur das anders umgeschriebene Resultat des Gesichtspunktes, der dem Gesetze als solchem abgewonnen wurde. Nur um letzteren kann es sich darum handeln, wenn wir das Verhältnis zwischen Paulus und Irenäus in der vorliegenden Frage feststellen wollen.

Man kann hier nicht geltend machen, daß sich vereinzelt auch in den Briefen eine positive Vorbereitung ausgesprochen finde, wie dieser Gedanke z. B. Gal. 2, 15 zugrunde zu liegen scheint, wenn daselbst die Heiden, die das Gesetz nicht haben, im Gegensatz zu den Juden schlechthin Sünder genannt werden. Auch Gal. 3, 19. 23 und Eph. 2, 15 hat man in diesem Sinne zu erklären versucht.[1]) Aber abgesehen von der unbestrittenen Exegese dieser Stellen ist in ihnen immer das ganze Gesetz

1) So Windischmann, Kommentar zum Galaterbrief. Vergl. auch Simar: Theologie des hl. Paulus. 2. A. p. 103, u. a. zumeist katholische Ausleger. Eine kurze und klare Darstellung der Frage gibt Nitzsch: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik p. 450.

Digitized by Google

gemeint, während es sich bei Irenäus nur um das Zeremonialgesetz handelt. Auch dieser Punkt muß berücksichtigt werden.

Es steht außer Frage, daß zwischen Moral- und Zeremonialgesetz eine in der Natur der Sache begründete Verschiedenheit vorhanden ist. Auch der Apostel Paulus denkt manchmal ausschließlich, manchmal vorwiegend an das eine oder das andere.[1]) Ausdrücklich unterschieden hat er aber nirgends, der νόμος ist stets das ganze Gesetz. Dieser Mangel einer tatsächlichen Unterscheidung beweist zunächst nur, daß kein Grund zu einer solchen vorlag. Auf einen Gegensatz zu Irenäus ist daraus nicht zu schließen. Das wäre erst dann berechtigt, wenn die Thesen, welche Paulus vom ganzen Gesetz aussagt, innerlich unvereinbar wären mit jenen, die Irenäus für einzelne Teile feststellt. Wir bestreiten nun nicht bloß, daß dies der Fall ist, sondern behaupten im Gegenteil: Ohne die Annahme einer positiven Wirkung des Zeremonialgesetzes für die Beobachtung des Dekalogs, wie sie Irenäus lehrt, ist der paulinische Satz διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας[2]) nicht verständlich und unhaltbar. Der Beweis für diese Behauptung ergibt sich aus ähnlichen Erwägungen, wie sie für die Thalhofer'sche Opfertheorie galten.

Es liegt zunächst auf der Hand, daß die Erkenntnis der ἁμαρτία direkt nur mit dem Moralgesetze (dem Dekalog) in Beziehung steht, weil nur dieses vom Gewissen bezeugt wird. Nur diesem stimmt der „innere Mensch" zu (Röm. 7, 22). Auf welche Weise aber sollte einem Volke, das sich auf abschüssiger Bahn befand, diese Zustimmung abgerungen werden? Wie die Väter in Ägypten das ungeschriebene Sittengesetz vergessen hatten, so konnte man auch das geschriebene ignorieren. Mochte sich auch tief im Innersten das Gewissen, jener nie verglühende Funke, regen, — es liegt im Wesen der menschlichen Freiheit, daß dieser Naturwink praktisch unbeachtet bleiben kann. Der „äußere fleischliche Mensch" hört nicht auf die Stimme des innern. (Röm. 7, 15). Wie weit es solchermaßen mit dem Menschen kommen konnte, hat der Apostel selbst (Röm. 1, 18—32)

1) Röm. 2 und 7 ist z. B. das Gewissensgesetz, Gal. 4 das Zermonialgesetz gemeint.

2) Auf diesen Kardinalsatz führt auch die Auslegung der übrigen einschlägigen Stellen Röm. 5, 20, Gal. 3, 19.

Digitized by Google

in einem schauerlichen düsteren Gemälde enthüllt. Solange dieser Weg unbehindert offenstand, so lange blieb der Wert des Dekalogs illusorisch, ob er auch in der menschlichen Natur seinen Anknüpfungspunkt hatte. Das Gesetz konnte keinen Erfolg haben, wo der Wille und die Macht bestand, seine Forderungen zu ignorieren. Nicht „Erkenntnis", sondern „Vergessen" der Sünde wäre hier das Resultat.

In diese Lücke tritt nun das Zeremonialgesetz ein.

Freiheit ist der Zweck des Zwanges —
Wie man eine Rebe bindet,
Daß sie, statt im Staub zu kriechen,
Froh sich in die Lüfte windet. (Weber.)

Der menschlichen Willkür waren damit eiserne Schranken gesetzt. Wie mit einem Walle wurden die Israeliten von hunderterlei Forderungen und Zwangspflichten umgeben, die tagtäglich immer wieder auf das eine Ziel wiesen, — den ewigen göttlichen Willen, wie er auf den zwei steinernen Tafeln festgelegt und im Gewissen bezeugt war. So nun, wenn das Zeremonialgesetz das Bewußtsein für die göttliche Verpflichtungskraft des Moralgesetzes schärfte und den Willen antrieb, dieser Erkenntnis gemäß zu handeln (das eben sagt Irenäus), hat auch der paulinische Satz Röm. 3, 20 seine Richtigkeit, indem nämlich der Mensch bei dem Versuche, das Gesetz zu erfüllen, seine eigene sittliche Ohnmacht und die ihm innewohnende Sünde erkannte. Dem ganzen Gesetze konnte Paulus diese Wirkung zuschreiben, insofern jeder Teil auf seine eigene Weise zu dem Resultate hinwirkte. Als Ganzes lag ja der νόμος zudem für Paulus und die Pharisäer vor.

Es ist somit weder die Unterscheidung von zeremoniellen und moralischen Gesetzesteilen, noch die positiv pädagogische Wertung der ersteren für letztere pseudopaulinisch, sondern im Gegenteil die innerlich notwendige Voraussetzung der paulinischen Position. Während aber Irenäus damit zu beweisen suchte, wie auch das Zeremonialgesetz trotz seiner Strenge und Härte doch das Werk des einen guten Gottes sein konnte, da ja jene Strenge notwendig war, — konnten sich derartige Bemühungen für Paulus begreiflicher Weise erübrigen; er brauchte aus der Kette nur das letzte Glied für seinen Zweck. Das erklärt die äußere Verschiedenheit in diesem Punkte.

Digitized by Google

Damit sind die wichtigsten Fragen erörtert. Es kam uns darauf an, zu zeigen, wie die Ausführungen beider Lehrer, auf Grund ihrer besonderen polemischen Stellung nach Ausgangspunkt und Ziel verschieden, sich in verschiedenen Höhenlagen bewegen. Sie sind, wie schon bemerkt, einander nicht koordiniert, sondern subordiniert. Es sind nicht Variationen über dasselbe Thema schlechthin, sondern über zwei verschiedene Teile desselben Themas. Von demselben Baume zeigt uns Paulus etwa die Äste, Irenäus die Wurzeln.[1]) Man hat sonach kein Recht, aus dem Nichtvorhandensein pauliniſcher Gedankengänge bei Irenäus, — es handelt sich vornehmlich um den spezifischen Antinomismus des Apostels, — auf ein Nichtverstandensein zu schließen.[2]) Oder will man unserm Kirchenvater zum Vorwurf machen, daß er in einer Zeit gelebt hat, wo Pharisaismus und Judaismus, die Voraussetzungen der pauliniſchen Apologetik, bereits überwunden waren? Er konnte darum unbeachtet lassen, was Paulus zu betonen hatte, er mußte umgekehrt verteidigen, wo jener noch Kritik üben durfte. Die Verhältnisse waren anders, dementsprechend das Verhalten. Nirgends aber findet sich ein Punkt, von wo aus sich der Nachweis einer wirklichen innern Disharmonie zwischen beiden führen ließe, oder, wie man in halber Anerkennung sagt, eines degenerierten Paulinismus bei Irenäus. Offenbar konnte man auf diesen Gedanken nur geraten, weil man die Verschiedenheit des logischen Standortes ignorierte und von Irenäus eine einfache Reproduktion pauliniſcher Gedankengänge erwartete, — also eine historische Unmöglichkeit. Nehmen wir hinzu, daß da, wo sich wirklich einmal zu einer intimeren Anlehnung an den Apostel Gelegenheit bot, die spezifischen Gedanken desselben unserm

1) Daß Ir. gleichwohl mitunter pauliniſche Stellen in seine Gedankenreihen beleghweise, also als ebenbürtig hineinzieht, — z. B. den παιδαγωγός Gal. 3, 24 für seine positiv pädagogische Auffassung verwertet — ist als exegetischer Fehler zu verstehen.

2) Harnack erklärt noch in seinem neuesten großen Werke: Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, p. 51 Anm., daß „Ir. und die folgenden altkatholischen Väter sich vom Paulinismus entfernten, indem (!) sie seinen Antinomismus nicht mehr verstanden (richtig wäre „vertraten") und dazu das A. T. gegen die Gnostiker zu verteidigen hatten."

Digitized by Google

Kirchenvater völlig geläufig sind, — man vergleiche nur III 18, 7 die Ausführungen über das geistige Gesetz, das deshalb die Sünde nicht töten, sondern nur aufdecken konnte, das den Tod zwar als Sünder entlarvte und als Räuber und Mörder erwies, aber den Menschen belastete,[1]) — so werden wir jene negativen Ergebnisse der Kritik nach jeder Seite hin ablehnen können, ohne indes aus dem Bisherigen ein positives Urteil dafür einsetzen zu wollen.

Ein solches werden die folgenden Abschnitte erbringen.

(Fortsetzung folgt.)

VII.

Ueber Glauben und Wissen in der neueren protestantischen Theologie und Philosophie.

(Von Prof. Dr. Sawicki Pelplin.)

(Schluß.)

III. Die Wahrheit des Glaubens.

Wenn das Dasein der religiös-sittlichen Objekte theoretisch nicht erweisbar ist, wenn ihre Annahme nach dem neuen Glaubensbegriff nur auf ein Herzensbedürfnis oder ein inneres Erlebnis zurückgeht, sind sie dann nicht bloß Phantasie- und Wunschgebilde? Sind wir nicht den größten Gefahren der Selbsttäuschung ausgesetzt, wenn wir in der Beurteilung der Welt von Wünschen und Gefühlen uns leiten lassen? „Muß denn alles das sein, was schön wäre, wenn es wäre?“ werden wir mit Lotze fragen. Wie oft werden wir durch die rauhe Wirklichkeit gezwungen, unsern besten und liebsten Wünschen mit blutendem Herzen zu entsagen! Sollte es mit den Objekten des religiösen Glaubens nicht ähnlich sein!

Ein Glaube, der keine Garantie der Wahrheit in sich trägt, ist so gut wie nutzlos. Wie hoch wir den neuen Glaubensbegriff werten, wird deshalb vor allem davon abhängen, in wie

1) Solche, auch nur vereinzelte, Stellen sind wichtig, weil sie zeigen, daß die Theologie des hl. Ir. in seiner Apologetik nicht aufgegangen ist.

Digitized by Google

weit er seinen Inhalt als wahr zu legitimieren imstande ist. Dieser Einsicht können sich auch die Vertreter des neuen Begriffes selbst nicht verschließen, sie treten deshalb, allerdings nicht alle mit derselben Entschiedenheit, für die Realität der Objekte des Glaubens ein und suchen dieselben von andern Wunschgebilden wohl zu unterscheiden.

Am schwächsten ist in dieser Beziehung der Standpunkt Paulsens. Die Glaubenssätze sind ihm unkontrollierbar, niemand vermag ihre Wahrheit zu erhärten, aber — und das ist das einzige Zugeständnis, das wir erhalten — es ist auch niemand imstande ihre Unwahrheit nachzuweisen, und deshalb tut der Mensch recht, wenn er sie, der Neigung seines Herzens entsprechend, festhält. Paulsen macht sich den Einwand: „Die Wissenschaft zeigt überall, daß der Naturlauf gar nicht, wie die kindliche Phantasie sich ausmalte, unserm Willen zu willen sei oder sich biegen lasse, vielmehr gleichgiltig gegen menschliche Absichten seinen Gang gehe, allein den ewigen großen Gesetzen folgend. Also wozu sich täuschen, wozu Dinge denken, die nicht sind?“ [1]) Der Philosoph antwortet: „Ohne Zweifel ist es eine Erfahrung, die an jedem Tag aufs neue gemacht wird, daß der Naturverlauf unsere Absichten durchkreuzt und auch das, was uns lieb und wert ist, zerstört. Aber ist damit schon ausgemacht, daß die Wirklichkeit nicht blos im einzelnen, sondern auch im ganzen, nicht blos gegen gelegentliche Einzelabsichten, sondern unsere letzten und höchsten Zwecke sich gleichgiltig verhält, und daß der Glaube an eine moralische Weltordnung eine mutwillige Täuschung ist?“ [2]) Kann die Erde nicht trotz aller Hemmnisse, die sie uns entgegenstellt, der rechte Ort für uns sein? „Wir passen zur Erde, nicht zum Paradies. Eine Welt, in der es Widerstände und Hemmnisse, Mißlingen und Übel nicht gäbe, wäre keine Welt für uns; wo bliebe da Raum für kräftiges Wollen und tapferes Handeln, für ernste Kämpfe und glorreichen Sieg?“ [3]) „Es gibt keine Einsicht, die dem Glauben entgegenstände, daß diese Welt, wie sie ist, für uns angemessen und gut ist, daß die Wege, die die Menschheit, die jeder von uns geführt worden ist, gute Wege sind. Es gibt keine Theodizee als

1) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, S. 350.
2) A. a. O. S. 351. — 3) A. a. O. S. 351 f.

Digitized by Google

Wissenschaft, aber ebenso wenig gibt es eine wissenschaftliche Antitheodizee. Der Verstand verhält sich indifferent gegen das Problem, ob die Welt gut oder schlecht ist." [1])

In jedem Falle erreichen wir nach Paulsen im Glauben nie mehr als relative oder subjektiv gefärbte Wahrheit; diese Eigenschaft hat das religiöse Erkennen mit allem menschlichen Erkennen gemein. „Unsere Philosophie ist menschliche Philosophie, als Menschen können wir eine andere weder haben noch ertragen." [2]) Diese Auffassung Paulsens ist wieder ein Erbe, das er von Kant übernommen hat, und das er mit allen Vertretern des neuen Glaubensbegriffes teilt.

Mehr wie Paulsen glaubt auch Bender den Glauben nicht stützen zu können. Der Glaube legitimiert sich allein durch seine befreienden und beruhigenden Wirkungen. Allerdings hat der Mensch sich nie bei jener schwankenden und trügerischen inneren Gewißheit beruhigt, immer hat der Glaube darnach getrachtet, sich auch vor den Tatsachen der Wirklichkeit zu rechtfertigen. [3]) Aber dieser Versuch kann nicht zum Ziele führen. Die alten Gottesbeweise sind dahin, und die neuen Beweise Kants für Gott, Unsterblichkeit und Freiheit bedeuten nicht viel: „Sie erklären nichts als das Bedürfnis, den Wunsch, die Nötigung, zu dieser unvollkommenen Welt eine vollkommene hinzuzudenken, sie beweisen aber nichts für ihre Existenz." „Das Postulat oder die Nötigung zu dem Postulat des Daseins Gottes und der Idealwelt verbürgt die Wirklichkeit Gottes und des Himmels? nein! nur die Nötigung, die für den Menschen besteht, Gott und Himmel zu glauben." [4])

Die übrigen Denker treten mit größerer Entschiedenheit für die Wahrheit der religiös-sittlichen Objekte ein. Nach Rauwenhoff sind die religiösen Wahrheiten als notwendige Postulate der praktischen Vernunft genügend legitimiert. Er vertritt allerdings Kant gegenüber die Beschränkung, es gebe nur ein einziges derartiges Postulat, die sittliche Weltordnung. Unser sittliches Bewußtsein verlange eine solche Beschaffenheit der Welt, daß das Sittengesetz darin herrschen könne. Gott, Unsterblichkeit und die übrigen religiösen Vorstellungen werden durch das sittliche Be-

1) A. a. O. S. 352. — 2) A. a. O. S. 350.
3) Bender, a. a. O. S. 116. — 4) A. a. O. S. 237.

Digitized by Google

wußtsein nicht gefordert, Rauwenhoff bezeichnet sie als Produkte dichterischer Phantasie.[1]) Doch dürfen wir nicht meinen, er wolle sie damit einfach als Phantasmata preisgeben. Sie sind ihm nicht willkürliche Dichtungen, sondern sie haben eine gute Stütze in der Wirklichkeit, sowohl in uns selbst, sofern sie mit innerer Notwendigkeit von uns gebildet werden, als auch in der Welt, sofern sie geeignet sind, die Rätsel der Welt und des Lebens zu lösen.[2]) Ein sicherer Beweis ihrer Wahrheit kann allerdings nicht gegeben werden. „Wenn es ein Weg sein muß, der uns zu mathematischer oder ihr gleicher Gewißheit vom wirklichen Dasein des Objektes unserer Glaubensvorstellung führt, dann muß ich ehrlich gestehen: ich kenne keinen. Die Wahrheit der Glaubensvorstellung zu beweisen, in dem Sinne, daß kein vernünftiger Zweifel mehr an dem wirklichen Dasein Gottes bleibt, das geht über unsere, wenigstens über meine Kräfte."[3]) Aber Gegenstand eines festen Vertrauens können sie sein, das uns immerhin ein großes, wenigstens ein hinreichendes Maß von Gewißheit gibt.

Also Wahrheit, aber relative Wahrheit! Die Glaubensvorstellungen sind wahr durch ihren Zusammenhang mit der sittlichen und natürlichen Beschaffenheit des Subjekts, gerade diese Übereinstimmung mit dem Subjekt macht ihre relative Wahrheit aus. Deshalb bleiben diese Vorstellungen sich nicht ewig gleich, sondern um in diesem Sinne wahr zu bleiben, müssen sie in der Entwicklung mit dem Subjekt gleichen Schritt halten. Wenn Rauwenhoff meint, wir dürften uns allerdings dem Vertrauen hingeben, daß hier nicht nur relative, sondern zugleich auch „objektive" Wahrheit vorliege, d. h. daß die Vorstellung nicht nur den Gesetzen des Subjekts, sondern auch dem Vorgestellten entspreche, so läßt sich die Meinung von seinem Standpunkte aus nur schwer verteidigen. Nur in dem einen Falle ist dies möglich, wenn relativ wahre Vorstellung nichts anders bedeuten soll als unvollständige inadäquate Vorstellung, die aber das, was sie von dem Objekte wiedergibt, richtig wiedergibt, und wenn jene Entwicklung der Wahrheit nur eine organische sein soll, eine Ent-

1) L. W. E. Rauwenhoff, Religionsphilosophie. Übersetzt von Hanne. Braunschweig 1889, S. 428.

2) A. a. O. S. 464 ff. — 3) A. a. O. S. 462.

Digitized by Google

wicklung von Unvollständigkeit zur Vollkommenheit, von Dunkelheit zur Klarheit. Wenn aber die Entwicklung zugleich eine wesentliche Veränderung bedeutet — und diese Auffassung liegt bei Rauwenhoff nahe — dann kann die relative Wahrheit nicht immer zugleich die objektive sein, denn diese ist nur eine und kann sich nicht wesentlich ändern. Wenn heute mein sittliches Bewußtsein einen persönlichen Gott verlangt und später einmal nicht mehr, dann können beide Annahmen relativ wahr d. h. meinem Innern entsprechend, aber nur eine von ihnen kann objektiv wahr sein.

Sehr scharf betont den Unterschied zwischen religiösen Vorstellungen und bloßen Wunschgebilden der Philosoph Spitta. Diese sind ihm etwas Zufälliges, jene aber eine für den Menschen durchaus notwendige Annahme. Ich kann auf sie nicht verzichten, da sie mit meinem Wesen zusammenhängen, ich muß an Gott glauben aufgrund meiner sittlichen Not. So lange meine sittliche Aufgabe dauert, so lange ist mein Glaube notwendig, und so lange bin ich seiner Wahrheit ebenso gewiß wie jener Aufgabe selbst.[1]) — Wahrheit, aber wiederum nur relative Wahrheit! „Alle Wahrheit, alle Gewißheit, alle Weisheit, die uns wissenschaftliche Forschung irgend zu bieten vermag, ist menschliche Wahrheit, menschliche Gewißheit.“ [2]) „Kann ich wissen, ob meine Wahrheit die Wahrheit ist? Ich kann es nicht wissen, es gibt für uns nichts Unbedingtes — ein solches müßte außerhalb unserer Denkatmosphäre gelegen sein; alle Betrachtungspunkte, von denen wir ausgehen können, müssen der Natur der Sache nach innerhalb unserer Denkatmosphäre liegen, eben damit bedingen sie die Relation, nämlich in Rücksicht auf das sie denkende Subjekt.“ [3])

Ganz ähnlich ist die Argumentation bei Lipsius. Den religiösen Vorstellungen muß Realität zukommen, die Werturteile müssen zugleich Seinsurteile sein, wenn ihnen Bedeutung zukommen soll. „Die Welt der Werte kann uns nur unter der Bedingung subjektiv wertvoll sein, wenn wir sie als existent setzen.“ Diese Realität kommt ihnen zu, weil sie notwendige Werturteile sind d. h. nicht zufälligen Wünschen entsprechen, sondern in unzertrennlichem Zusammenhang mit der Selbstgewiß-

1) Spitta a. a. O. S. 359. — 2) A. a. O. S. 56.
3) A. a. O. S. 80.

Digitized by Google

heit unserer persönlichen Existenz stehen, so daß sie nicht aufgegeben werden können, ohne daß der Mensch sich selbst als Person aufgibt. Die Existenz der religiösen Objekte ist uns demnach so sicher wie unsere eigene.

Auch die Schule Ritschls, so sehr sie Wissen und Glauben trennt, sucht den Inhalt des letzteren vor der Vernunft zu legitimieren. Ritschl eignet sich, um dies zu tun, in veränderter Form Kants moralischen Gottesbeweis an. Auch Herrmann ist der Ansicht, die Glaubensobjekte ließen sich als real erweisen. Allerdings durch die Mittel der theoretischen Wissenschaft könnten die religiösen Vorstellungen nicht über die Stufe bloßer Einbildungen erhoben werden,[1]) für fühlende und wollende Wesen aber ließen sich Beweise bringen. Herrmann argumentiert aus der notwendigen Verbindung zwischen Religion und Sittengesetz. Die Durchführung des letzteren ist ohne jene nicht möglich, deshalb ist die Religion so wahr wie das Sittengesetz. Deshalb werden aber auch nur sittliche Wesen für diesen Beweis empfänglich sein. Die Theologie wendet sich von vorn herein „nur an die Menschen, welche den Willen haben, Person zu sein; von diesen ist es gewiß, daß sie auf Probleme stoßen, welche das Selbstgefühl des persönlichen Geistes zu vernichten drohen. Wenn sie an diese Probleme anknüpfend zeigt, daß die Selbstgewißheit der Person sich nur in der Form einer religiösen Weltanschauung halten kann, so hat die Überzeugungskraft ihrer Ausführungen dieselben Grenzen, bei welchen auch die Tätigkeit der Kirche aufhören muß; zu den Menschen, welche vor ihrem eigenen Innern die Augen schließen oder welche sich für verpflichtet halten, das persönliche Leben nicht als etwas Wirkliches anzuerkennen, weil die Abstraktion des reinen Naturerkennens nicht an dasselbe heranreicht — mit solchen Menschen kann dann der Theologe ebenso wenig reden wie der Prediger.“ [2])

Der Glaube als inneres Erlebnis, der dem zweiten Glaubensbegriff bei Herrmann entspricht, kann sich natürlich vor der Vernunft nicht legitimieren, da er eine ganz subjektive Überzeugung und durch keinen Vernunftschluß vermittelt ist. Er trägt seine Gewißheit in sich selbst.

---

1) Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen, S. 117.
2) A. a. O. S. 363.

Digitized by Google

Den ausführlichsten Versuch, die Wahrheit des Glaubens zu erweisen, finden wir bei Kaftan. Die Glaubenssätze sind nach ihm ebenso wahr wie die theoretischen.[1]) Wahrheit ist Wahrheit, sie bedeutet nie etwas anderes als daß unser Urteil dem objektiven Sachverhalt entspricht. Von einer doppelten Wahrheit kann keine Rede sein, nur die Wege sind verschieden, welche Wissenschaft und religiöser Glaube einschlagen, um zur Wahrheit zu gelangen.[2]) Der Glaube vermag auch vor der Vernunft und ihren Zweifeln zu bestehen. Allerdings kann die Einheit von Glauben und Wissen nicht in der Weise hergestellt werden, daß etwa die Wissenschaft die Resultate des Glaubens bestätigt, denn die exakten Wissenschaften — und nur diese gelten Kaftan als eigentliche Wissenschaften — reichen nicht so weit wie der Glaube,[3]) wohl aber können wir durch geschichtsphilosophische Spekulation dem Glauben näher kommen. Der Glaube beurteilt nämlich die Welt von einer höchsten Idee aus, dasselbe tut die Philosophie, nur daß der Glaube diese Idee aus der Offenbarung übernimmt, die Philosophie aber die rechte Idee erst suchen muß. Die Philosophie hat die Kriterien aufzustellen, nach denen die wahren und falschen Ideen zu scheiden sind und die Güte der Idee sich prüfen läßt. Durch geschichtsphilosophische Spekulation, durch Vergleichung der in den einzelnen historischen Religionen maßgebenden Idee ist nun die Möglichkeit gegeben, die christliche Idee vom höchsten Gut als die wahre und höchste zu erweisen. „Es ist klar, daß eine solche Philosophie, anstatt dem religiösen Glauben feindlich gegenüber zu treten, ihm die Möglichkeit bietet, sich als Vernunftwahrheit auszuweisen . . . und das Ziel läßt sich als erreichbar vorstellen, welches christlich überzeugten Männern, ob sie nun Theologen oder Philosophen waren, von jeher als das zu erreichende vorgeschwebt hat, dies nämlich, daß die Philosophie dazu geführt wird, die göttliche Offenbarung, wie sie Christus gegeben, als die Bedingung ihrer eigenen Vollendung zu postulieren.“ [4]) Dieser Beweis wird von Kaftan ausführlich in seinem Werke „Die Wahrheit der christlichen Religion“ gegeben.

1) Kaftan, Das Wesen der Religion, S. 88.
2) A. a. O. S. 190. — 3) A. a. O. S. 191 f.
4) A. a. O. S. 197. f.

Digitized by Google

Allerdings ist zu betonen, daß damit nicht etwa ein stringenter theoretischer Beweis geführt ist, denn auch die Philosophie ist nicht mehr reine Wissenschaft; bei der Auswahl und Beurteilung der höchsten Idee, von welcher aus das Weltbild konstruiert wird, sind nicht theoretische Gründe allein maßgebend, sondern immer bleibt die eigene Persönlichkeit entscheidend. Doch teilt die christliche Weltanschauung diese Schwäche mit jeder andern. „Die Wahrheit der christlichen Weltanschauung kann niemals Sache der Verstandesüberzeugung werden, es kommt da auf persönlichen Glauben an, dem eine sittliche Entscheidung zu grunde liegt. Allgemein ausgedrückt ist es nicht der Verstand, sondern die wertgebende Vernunft, auf deren Urteil es ankommt. Weit entfernt aber, daß die christliche Weltanschauung sich dadurch gleichsam als illegitimen Ursprungs oder als eingeschmuggelte Ware charakterisiert, ist das der legitime Boden aller Weltanschauungen, auf dem allein auch das Forum zu finden, vor dem man für Wahrheit oder Unwahrheit einer Weltanschauung plaidieren kann. Und wenn die Fragestellung demgemäß eingerichtet wird, unter Berücksichtigung aller Momente, welche da in Betracht kommen, dann ist Aussicht vorhanden, den Vernunftbeweis für die christliche Weltanschauung zu finden.“ [1])

Und ein Zweites ist zu beachten, daß die religiöse Erkenntnis wie alle menschliche nur relative Wahrheit gibt. Wir können zu keiner andern Wirklichkeit kommen als der unserer subjektiven Erfahrung, wir fragen aber auch nach keiner andern Wirklichkeit als der für uns seienden, der wir als denkende, fühlende, wollende Wesen angehören. Vom praktisch-sittlichen Standpunkte aus, der als der höchste gelten muß, haben wir gar keinen Grund nach dem eigentlichen Verhältnis von Denken und Sein zu fragen. Nur wenn die Erkenntnis dem sittlichen Leben übergeordnet wird, wird die Lösung jener Frage notwendig.[2])

Wenn wir das Gesagte überschauen, so ist es nicht gerade viel, was an positiven Beweisen für die Wahrheit des Glaubens vorgebracht wird. Der Glaube geht auf ein inneres Erlebnis oder auf ein Werturteil zurück. Der Glaube im ersten Sinne vermag vor der Vernunft seine Wahrheit allerdings nicht zu erweisen, trägt aber die feste Gewißheit in sich. Die Werturteile aber sollen deswegen als wahr gelten, weil sie not-

1) A. a. O. S. 402. — 2) Kaftan. Die Wahrheit der christl. Relig. S. 476 f.

Digitized by Google

wendige Werturteile sind d. h. weil die Annahme der religiösen Wahrheiten notwendig ist zur Durchführung der Idee vom höchsten Gut.

Darf nun der Glaube als genügend gerechtfertigt gelten? Bezüglich der inneren Erfahrung, auf die der Glaube sich stützen soll, haben wir schon früher zugegeben, daß sie als Beweismittel in Betracht kommen kann. Der Heiland selbst gebraucht sie als solches, wenn er dem, der seine Lehre annimmt, verheißt, daß er an sich ihre Wahrheit erfahren werde. Aber sie ist als Kriterium der Wahrheit doch nur unter gewissen Einschränkungen zu verwerten. Sie ist zunächst nur ein Hilfskriterium. Der gewöhnliche und ordentliche von der Schrift selbst vorgesehene Weg zum Christentum ist der Glaube auf grund fremden Zeugnisses, auf grund der Predigt des Wortes Gottes. Jene inneren Erlebnisse treten gewöhnlich erst ein, wenn man den Glauben bereits in sich aufgenommen hat und demselben gemäß lebt; sie begründen den Glauben nicht, sondern sie sind eine schöne, liebliche Bestätigung und Bekräftigung seiner Wahrheit. Deswegen mag derjenige, der dieses innere Glück erfährt, dessen überzeugende Kraft immer höher stellen als die der Vernunftgründe, die ihn bisher geführt haben.

Aber es sei zugegeben, daß in einzelnen Fällen ein derartiges inneres Erlebnis nicht erst den bereits Gläubigen erfreut, sondern auch bei der Bekehrung selbst ausschlaggebend ist. Gewiß wird es vorkommen, daß jemand, wie Herrmann schildert, bei der Predigt der christlichen Heilswahrheit so wunderbar ergriffen wird, daß er gewissermaßen die Nähe Gottes unmittelbar fühlt, und daß dieses innere Erlebnis ihn zu Christus und zum Glauben an ihn hinführt. Es mag der Grund der Bekehrung sein, aber es kann nie für die Dauer der alleinige Grund des Glaubens bleiben. Es mag in diesem Augenblick im höchsten Grade subjektiv überzeugend sein, wie aber, wenn jene Gefühle vorübergehen, wenn quälende Zweifel ihre Wahrheit und Echtheit angreifen, womit werde ich diese Zweifel zurückweisen? Das ist eben die Schwäche dieses Glaubens, daß ich ihn nicht vor der Vernunft zu legitimieren vermag. Die Stürme der Zweifel zu überdauern vermag nur jener Glaube, der durch Vernunftgründe genügend gestützt ist.

Digitized by Google

Aber zugegeben, jenes Erlebnis begründe einen festen unerschütterlichen Glauben, so bleibt immer noch die wichtige Frage: wie viel seines *Inhalts* wird in dieser Weise beglaubigt, was darf und muß ich glauben auf grund jenes Erlebnisses? Der Inhalt jener inneren Erfahrung ist nach den Beschreibungen, die man uns gibt, sehr einfach: ich erlebe Christus als die Offenbarung des erbarmenden Gottes, der mich von Sünde, Elend und Not erlöst. Herrmann gesteht, daß damit der Inhalt des christlichen Glaubens nicht erschöpft ist; deshalb betont er, der Glaube werde sich im Menschen als lebendige Kraft erweisen und in ihm neue Gedanken über Gott und Welt, Christus und Menschheit hervorrufen. Aber in welcher Weise und nach welchen Gesetzen wird das geschehen? Aus dem Geständnis Herrmanns, daß der Inhalt des Glaubens mit dem Charakter der Zeit wechsle, geht hervor, daß die Individualität des Einzelnen maßgebend sein soll für die Gedanken seines Glaubens. Damit ist aber dem weitgehendsten *Subjektivismus* Tür und Tor geöffnet.

Wenden wir uns zu dem zweiten Glaubensbegriff. Sind die religiösen Wahrheiten als *Postulate der praktischen Vernunft* genügend gerechtfertigt? Wenn das gewöhnlich vorgebrachte Argument wirklich Stringenz haben soll, muß ein dreifaches sicher und erwiesen sein: das Dasein und die Verpflichtung des Sittengesetzes, die Unmöglichkeit, dasselbe ohne Hilfe der Religion zu beobachten, und dann das auf jene Voraussetzungen gegründete Werturteil, das zur Annahme der religiösen Wahrheiten führt. Bezüglich der beiden ersten Punkte haben wir nun das Bekenntnis unserer Autoren, daß sie nicht beweisbar seien; das Sittengesetz sei eine ursprüngliche, einfach hinzunehmende Tatsache, jene Unmöglichkeit ein inneres Erlebnis. Das sei eben die Eigenart des religiösen Glaubens, daß er keinen theoretischen Beweis, sondern nur eine Begründung zulasse, die in letzter Linie auf praktische Erfahrungen zurückgreife. Der Beweis gelte daher nur für sittliche Wesen, und zwar nur für solche, welche die eigene Unzulänglichkeit in dem genannten Sinne empfinden. Dieses Gefühl sei die Basis des Glaubens, mit ihm stehe und stürze derselbe. — Es bleibt also diese Glaubensgewißheit ebenso *subjektiv* begründet, wie die ist, die der Glaube als inneres Erlebnis hervorruft. Wer jenes sittliche Bewußtsein und das Gefühl der eigenen Schwäche hat, der ist fähig des Glaubens,

beweisen, andemonstrieren kann man weder das Gefühl noch den Glauben selbst. Deshalb kann der Unglaube keine Sünde sein. Wer ohne jenes Bewußtsein geboren ist, dem vermag niemand zu helfen, er ist nicht ein Schuldiger, sondern ein Unglücklicher.

Aber nehmen wir die theoretische Erweisbarkeit der beiden ersten Punkte an — so werden wir es von unserm Standpunkte aus tun — dann bleibt immer noch das an dritter Stelle genannte Werturteil zu prüfen, das erst die eigentliche Brücke schlägt, die in die religiöse Welt hinüberführt. Ist es begründet, ist es unangreifbar? Sicher überschätzt Lipsius die Tragweite dieses Argumentes, wenn er behauptet: ich bin Gottes so gewiß, wie meiner eigenen Existenz, da ich mich als Persönlichkeit ohne Gott aufgeben müßte. Das Gottesbewußtsein, die Forderung des Daseins Gottes mag mit meinem Selbstbewußtsein dergestalt verbunden sein, die wirkliche Annahme des Daseins Gottes auf grund seiner Notwendigkeit für mich kann nur durch einen Schluß vermittelt werden, und dessen Stringenz ist eben zu prüfen. Es handelt sich hier um einen indirekten Beweis: ich muß Gottes Dasein annehmen, wenn ich nicht an mir selbst und an jedem höheren Inhalt des Lebens verzweifeln will. So unvernünftig ein solcher Pessimismus wäre, so unvernünftig wäre es an Gott nicht zu glauben. Mathematische Sicherheit gibt der Beweis nicht, eine moralische Gewißheit vermag er wohl zu begründen. Besonders im Zusammenhang mit den übrigen Gottesbeweisen wird er seine guten Dienste tun.

Wenn wir so dem Gedanken Beweiskraft nicht absprechen, so meinen wir damit aber nicht blos relative Wahrheit erreicht zu haben, sondern auch absolut wahre, wenngleich nicht adäquate Erkenntnis. Die Ansicht, daß wir es hier nur mit relativer Wahrheit zu tun haben, hängt auch nicht notwendig mit dem neuen Glaubensbegriff zusammen, sondern ist nur eine Folge der Einwirkung der kantischen Erkenntnistheorie.

Jetzt müssen wir aber eine andere Frage aufwerfen. Wir geben zu, daß das soeben auseinandergesetzte Argument religiöse Wahrheit zu vermitteln vermag. Die neue Frage lautet: wie viel religiöse Wahrheit vermag es zu beweisen, wie viel seines Inhalts vermag der Glaube als Postulat der praktischen Vernunft zu legitimieren? Die Antwort hierauf kann nur außerordentlich unbefriedigend genannt werden, zumal wenn wir nicht

Digitized by Google

blos die allgemeinen religiösen Wahrheiten, sondern auch die spezifisch christlichen ins Auge fassen. Man könnte billig bezweifeln, ob überhaupt die christlichen Wahrheiten in dieser Weise erreichbar sind. Man bemüht sich dies nachzuweisen. Kaftan ist bestrebt zu zeigen, daß die christliche Idee vom höchsten Gute, die Idee vom Reiche Gottes, dem Reiche der sittlichen Gerechtigkeit, sich als die beste und erhabenste von den Grundideen anderer Religionen abhebt, auch Herrmann betont mit Recht, daß das Christentum „die notwendige vollkommene Lebensform des persönlichen Geistes" ist; das Christentum mag so als höchstes und letztes Postulat des sittlichen Bewußtseins erscheinen. Die übrigen christlichen Wahrheiten sollen dadurch legitimiert werden, daß sie mit der Durchführung jener Grundidee in notwendigem Zusammenhang stehen, also von ihr gefordert werden. Aber es ist gewiß, daß dieser Beweis für die Wahrheit des Christentums noch viel schwächer ist als der für die allgemeinen religiösen Wahrheiten. Es handelt sich hier nicht mehr um etwas, was unbedingt notwendig ist zur Durchführung der sittlichen Idee, sondern um die beste und höchste Form ihrer Verwirklichung. Ist es gewiß, daß der Mensch auf dies Höchste Anspruch hat? Vor allem aber bleibt hier die schon betonte Frage: was ist der Inhalt dieses christlichen Glaubens, was steht im notwendigen Zusammenhang mit jener Idee vom Reiche Gottes? Steht vor allem die christliche Zentralwahrheit von der Gottheit Christi in diesem Zusammenhang? Das wird sich nicht nachweisen lassen. In dieser Beziehung ist der Glaube als inneres Erlebnis doch im Vorteil. Ich kann wohl Christus als Gott erleben infolge seiner beglückenden Tätigkeit in mir, einer Tätigkeit, wie sie nur von Gott ausgehen kann, ich kann aber nicht einen Gottmenschen als Offenbarung der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit postulieren, da Gott ja auch in anderer Weise und durch andere Mittel meiner sittlichen Not abhelfen kann.

Es ergibt sich hieraus, daß wir diesen Begriff des Glaubens nicht als den christlichen Grundbegriff vom Glauben gelten lassen können, da er nicht einmal den Zusammenhang mit der christlichen Zentralwahrheit aufrecht zu halten vermag. Als Nebenbegriffe sind uns die neuen Begriffe willkommen ebenso wie die neuen Argumente als Hilfsbeweise für die christliche Wahrheit, mehr aber und alles können sie uns nicht sein.

Digitized by Google

IV. Der Inhalt des Glaubens.

Als einen Hauptmangel des neuen Glaubensbegriffes haben wir es bezeichnet, daß uns kein fest umrissener Inhalt geboten wird, vor allem aber, daß die christliche Wahrheit, wie man sie seit alters her verstanden hat, nicht in vollem Umfang festgestellt werden kann. Daß der neue Begriff tatsächlich auflösend und zerstörend gewirkt hat, läßt sich leicht durch Beispiele illustrieren, wenn man die einzelnen Denker selbst befragt, was sie zum Inhalt ihres Glaubens rechnen. Eine bunte Mannigfaltigkeit von Ansichten werden wir hierbei kennen lernen, aber die volle christliche Wahrheit erreicht niemand. Während wir oben die ungebührliche Einengung des Wissens tadeln mußten, müssen wir hier über die Kürzung des Glaubensinhaltes selbst klagen.

Die Philosophen sehen naturgemäß von den spezifisch christlichen Wahrheiten mehr oder weniger ab. Aber selbst in den allgemeinen religiösen Vorstellungen finden wir bei ihnen keine Übereinstimmung. Während Spitta das Dasein eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit, allerdings im Sinne der Seelenwanderungslehre, als Postulat der praktischen Vernunft festhält, läßt Rauwenhoff nur die sittliche Weltordnung als Postulat gelten; die übrigen religiösen Ideen sind ihm nichts als notwendige Erzeugnisse der Phantasie, auf deren Realität wir allerdings vertrauen dürfen. Für Paulsen vollends sind der persönliche Gott und die persönliche Unsterblichkeit unhaltbare und widerspruchsvolle Begriffe.

Am meisten interessiert die Stellung der Theologen, und zwar ihre Stellung zur christlichen Wahrheit. Gemäß ihrer Vorliebe für ethische Probleme bezeichnet die Ritschlsche Schule als eigentlichen Gegenstand der christlichen Theologie die Erlösungslehre. Die Erlösung von der Sünde ist dasjenige, was der einzelne Christ unmittelbar an sich selbst erlebt; die übrigen christlichen Wahrheiten werden nur geglaubt, weil und so weit sie im Zusammenhang damit stehen. Zu dieser Lehre gehört auch die von der Gottheit Christi. Wie stellt sich der neue Glaube zu dieser Zentralwahrheit des Christentums? Die neue Schule glaubt an Christi Gottheit und spricht viel von ihr. Der Weg zu dieser Erkenntnis ist allerdings ein anderer als der, den die Vorzeit einhielt, nicht historische Tradition, nicht metaphysische Spekulation, sondern das innere Erlebnis führt zu diesem Glauben.

Digitized by Google

Aber wenn man näher zusieht, hat sich nicht nur der Weg zur Erkenntnis, sondern die Erkenntnis selbst geändert, der Inhalt des Prädikates „Gottheit" ist ein anderer geworden.

Nach Ritschl „sind die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt in dem Prädikat seiner Gottheit zusammengefaßt." [1]) Diese Begriffsbestimmung läßt noch verschiedene Deutungen zu; daß aber damit keineswegs Christus die wahre Gottheit im Sinne der Wesenseinheit mit dem Vater zugeschrieben werden soll, wird offen zugegeben und geht in charakteristischer Weise besonders daraus hervor, wie hier die alte Lehre von der Präexistenz Christi umgedeutet wird. „Christus ist von Ewigkeit" heißt nach Ritschl: er ist ewig von Gott gekannt und geliebt, so daß er „für Gott ewig als derjenige existiert, als der er für uns in zeitlicher Begrenzung offenbar ist." [2]) Ewig von Gott vorher gewußt und gekannt sind wir doch alle! Also ist Christus doch nur ein Mensch? Ritschl hat nicht den Mut, die Frage aufrichtig zu beantworten. Er gebraucht eine Ausflucht, deren Wert nicht gekennzeichnet zu werden braucht. „Unter einem bloßen Menschen, sagt er, würde ich den Menschen als Naturgröße mit Ausschluß aller Merkmale geistiger und sittlicher Persönlichkeit verstehen. Ich halte noch nicht einmal einen meiner Gegner für einen bloßen Menschen, da ich bei ihnen immer irgend ein Maß von Erfolg der Erziehung und von sittlichem Charakter voraussetze." [3])

Eingehend hat sich Schultz mit der Glaubenswahrheit von der Gottheit Christi beschäftigt. Er gibt den Standpunkt der Ritschlschen Schule in prägnanter Form wieder. Ganz offen wird hier gestanden, daß die Gottheit Christi im Sinne der alten Lehre nicht mehr haltbar ist. „Auf dem metaphysischen Gebiete muß der Gegensatz zwischen Gott und Mensch auch für Christus seine Geltung behalten. Aber freilich, wenn diese Betrachtungsweise des Verhältnisses von Gott und Welt, resp. Gott und Mensch die einzige und vollständige wäre, so würde die Lehre von der Gottheit Christi überhaupt einfach abzuweisen sein als

1) Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 367.

2) A. a. O. III, S. 443. — 3) A. a. O. III, S. 375.

Digitized by Google

ein Widerspruch in sich selbst." [1]) An die Stelle der metaphysischen muß die ethisch-religiöse Betrachtungsweise treten. „Nicht eine Vermischung des einen persönlichen Gottes mit seiner Kreatur, nicht ein Aufheben der Heiligkeit Gottes, nicht die Annahme eines Zwitterwesens zwischen Gott und Welt kann das Rätsel der Gottheit Christi erklären, sondern einzig und allein die Offenbarung des göttlichen Lebens nach seinem auf das Gottesreich gerichteten Liebeszwecke in dem persönlichen Leben eines Menschen, welcher dadurch — ob auch der natürlichen Betrachtungsweise nach Fleisch und Bestandteil der Welt und Gott, seinem Herrn und Schöpfer, gegenüberstehend — nach der Betrachtungsweise des Glaubens Gottes Sohn und eins mit Gott und göttlichen Wertes wird." [2]) Es ist interessant zu sehen, wie Schultz bemüht ist alle Prädikate, die Christus nach der alten Lehre zukommen, festzuhalten, ohne doch den Erlöser als göttliche Person in metaphysischem Sinne anzuerkennen. „Die Gottheit Christi muß mit dem einen persönlichen Gott vollkommen wesenseins sein. Nur dann hat sie für unsern Glauben Bedeutung. Sie muß in einer vollen und wahren Menschheit, und zwar in einer menschlichen Persönlichkeit zum Ausdruck kommen, und nicht neben derselben sondern in ihr, so daß alles Menschliche göttlichen Wert empfängt und alles Göttliche menschlichen Ausdruck findet. Sie kann weder so gedacht werden, daß die Persönlichkeit des einen Gottes menschliche Erscheinungsform angenommen hätte, noch so, daß eine göttliche Substanz der menschlichen Persönlichkeit beigefügt wäre. Sie kann nicht als göttliche Persönlichkeit neben der Persönlichkeit des einen Gottes gedacht werden." [3]) Gott Vater ist nicht eine Person in der Gottheit, sondern der eine persönliche Gott, der auch in Christus sich offenbart.[4])

Ganz ähnlich ist der Standpunkt Benders. Auch ihm ist Christus die höchste Offenbarung der Allmacht göttlicher Liebe. Mit der ihm eigenen Geradheit und Offenheit bekennt er aber sofort: „Allerdings von einer eigentlichen Anbetung könnte so wenig die Rede sein, wie von einer eigentlichen Gottheit Christi." [5])

---

1) Schultz a. a. O. S. 348. — 2) A. a. O. S. 352.
3) A. a. O. S. 548. — 4) A. a. O. S. 606.
5) Bender a. a. O. S. 296.

Digitized by Google

Eine Frage liegt nahe. Ist diese Umänderung und Beschneidung des Glaubensinhaltes notwendig durch den neuen Glaubensbegriff gefordert? In etwa ist er allerdings schuld daran. Die Tatsache, von der ich ausgehen muß, ist nach Ritschl diese: ich erlebe Christus als Gott, er hat für mich diesen Wert. Muß ich ihn nun für Gott halten? Hier stehen mehrere Möglichkeiten offen. Ich kann sagen: Christus hat für mich zwar diesen Wert, tatsächlich ist er nicht Gott, ich weiß es wenigstens nicht. Ich kann zweitens mit Ritschl annehmen, daß dem Werturteil ein Seinsurteil entsprechen muß: Christus ist wirklich Gott. Aber auch damit sind die Möglichkeiten noch nicht erschöpft, ich kann auch den Begriff „Gott" verschieden deuten. Ich kann annehmen, Christus ist Gott im metaphysischen Sinne, wie der alte Glaube besagt, ich kann mit Ritschl sagen: er ist Gott im Sinne einer Offenbarung Gottes. — Notwendig ist also diese letzte Annahme nicht, wohl aber ist sie durch den neuen Glaubensbegriff ermöglicht, da dieser aus sich heraus nicht zu unterscheiden vermag, welche jener Deutungen die wahre ist.

Wir haben zunächst die Stellung der neuen Schule zur Lehre von der Gottheit Christi gekennzeichnet. Ganz allgemein kann man sagen, daß die Vertreter des neuen Glaubensbegriffes zwei Kategorien von Wahrheiten vom Inhalt des Glaubens ausschließen, die streng metaphysischen und die historischen. Dies gilt auch von der Person Christi, besonders von den wunderbaren Daten aus seinem Leben. „Wie die Person Christi geworden und dasjenige geworden ist, als was sie sich für die ethische und religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung, weil das Problem über jede Art der Forschung hinausliegt. Was die kirchliche Überlieferung in dieser Hinsicht darbietet, ist in sich undeutlich und deshalb nicht geeignet etwas zu erklären. Als Träger der vollendeten Offenbarung ist Christus gegeben, damit man an ihn glaube. Indem man an ihn glaubt, versteht man ihn als Offenbarung Gottes. Aber die Kombination zwischen ihm und Gott seinem Vater ist eben keine Erklärung wissenschaftlicher Art." [1]) „An Christus glauben hat den Sinn, daß man den Wert der in seinem Wirken zu unserer Versöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes sich aneignet . . .

1) Ritschl a. a. O. S. 426.

Digitized by Google

Der Glaube an Christus ist aber nicht das Fürwahrhalten seiner Geschichte, noch die Zustimmung zu einem wissenschaftlichen Erkenntnisurteil, wie es die chalzädonensische Formel darbietet." [1]) Betrachtungen historischer Art haben diesen Glauben nicht geweckt, ebenso wenig können ihn Zweifel und Schwierigkeiten solcher Art erschüttern.[2])

An dieser Einschränkung seines Inhalts ist nun gewiß der Glaubensbegriff selbst schuld. Jene Wahrheiten vermag dieser Glaube eben nicht mehr zu verbürgen, ja er vermag sie nicht mehr zu erreichen. Ob Christus metaphysisch eins mit dem Vater ist, ob er in wunderbarer Weise geboren ist, ob er Wunder gewirkt hat, ja man müßte weiter gehen und sagen, ob er überhaupt gelebt hat, das alles kann ich weder auf grund eines innern Erlebnisses noch auf grund eines praktischen Postulates feststellen.

So ergibt sich auch von dieser Seite die Schwäche des neuen Glaubensbegriffs. Auf sich allein gestellt ist er ohnmächtig, er vermag die christliche Wahrheit nicht festzuhalten. Er macht den Glauben im alten Sinne des Wortes, der sich fest an Schrift und Tradition anlehnt, nicht überflüssig. Mehr wie einen Hilfs- und Nebenbegriff vermögen wir in ihm nicht zu sehen. Wir weisen ihn nicht schroff zurück, sondern erkennen gern die Wahrheit, die ihm zu grunde liegt, an. Aber was in in ihm wahr ist, ist nicht ganz neu, und was neu ist, ist unhaltbar.

---

1) A. a. O. S. 558. — 2) Schultz a. a. O. S. 2.

Digitized by Google

VIII.

Der Gottesbegriff bei Nikolaus von Cues.[1]

Von P. J. Hemmerle, Warstein.

Einleitung.

Wie die Gotteslehre des Nikolaus von Cues schon bei seinen Zeitgenossen eine sehr verschiedene Beurteilung gefunden hat, so ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Wenk, wohl der größte Gegner von Nikolaus, erblickt in unserem Autor einen „falschen Apostel." Schon der Titel seiner Gegenschrift: „De ignota literatura" klingt wie ein Hohn und verrät deutlich, was er von dem System des Cusaners hält. Anders freilich dachte Bernhard, der Prior von Tegernsee, über Nikolaus. Im Gegensatz zu dem genannten Heidelberger Professor kann er ihn nicht genug loben und preist ihn als ein Genie, was seinesgleichen suche. Wir sehen, welche Differenzen in der Anschauung sich in beiden Richtungen finden. Auch heute ist es noch nicht viel besser geworden. Während sich die einen bemühen, Nikolaus zu einem Pantheisten zu stempeln, suchen die anderen zu beweisen, daß er nur Monotheist gewesen sei; wieder andere erblicken in seinem System „unklare philosophische Anschauungen". Es kann nun selbstredend nicht unsere Aufgabe sein, im folgenden auf alle Ansichten einzugehen, die man im Laufe der Zeit über den Gottesbegriff des Nikolaus vorgebracht hat; die wichtigsten werden wir indes berühren. Unsere Abhandlung soll sich im ersten Teil lediglich mit den Hauptsätzen des Gottesbegriffes beschäftigen, wie sie Nikolaus in seinen Schriften vertritt. Dabei wollen wir uns

1) Wollen wir den Gottesbegriff bei Nikolaus von Cues richtig beurteilen, so müssen wir von seinen Schriften hauptsächlich in Betracht ziehen: 1. de docta ignorantia, 2. das Gespräch de possest, 3. de non aliud, 4. de venatione sapientiae, 5. de apice theoriae. Alles andere, was Nikolaus geschrieben hat, gruppiert sich gewissermaßen um diese fünf Schriften, sie also müssen wir bei der Behandlung unseres Gegenstandes ganz besonders heranziehen. Was wir sonst von der einschlägigen Literatur benutzt haben, ergibt sich aus den einzelnen Anmerkungen.

Digitized by Google

a) kurz die Methode seiner Untersuchung zunächst klar machen, denn gerade durch sie unterschied er sich wesentlich von seinen Vorgängern.

b) Werden wir seine Lehre von der Einheit in den Gegensätzen behandeln, spielt doch sie in seiner Gotteslehre die wichtigste Rolle.

c) Wollen wir uns seine Ansicht über Gott klar zu machen suchen und zusehen, welche Attribute er ihm beilegte.

Im zweiten Teil wollen wir auf die Hauptsätze der Kosmologie des Nikolaus eingehen, denn unseres Erachtens ist diese so innig mit seiner Gotteslehre verknüpft, daß wir letztere nur dann objektiv beurteilen können, wenn wir uns erstere möglichst klar machen.

Im dritten Teil wollen wir schließlich das Fazit unserer Untersuchung ziehen, d. h. wir wollen *sine ira et studio* uns die Frage zur Beantwortung vorlegen, ob Nikolaus von Cues seiner Lehre nach unter die Pantheisten oder Monotheisten zu rechnen ist, oder ob sich streng genommen ein solch genaues Urteil nach seinen einzelnen Sätzen überhaupt nicht fällen läßt.

I. Der Gottesbegriff bei Nikolaus von Cues.

Nikolaus von Cues ist in mehr als einer Hinsicht eine interessante Erscheinung. In der Theologie wie Philosophie wird er stets einen Ehrenplatz einnehmen; auch in der Politik hat sein Name einen guten Klang. Im großen ganzen kann man wohl sagen, daß er auf diesen Gebieten reformatorisch wirkte. An seinem ganzen Denken und an seiner freien Forschung, die sich kühn über manche überlebte mittelalterliche Theorie hinwegsetzte, merkt man, wie sich mit seiner Person und seinen Grundgedanken gleichsam das Herannahen einer neuen frischen Zeit ankündigt. Seine reformatorische Wirksamkeit in Kirche und Reich möge für unsere Untersuchung in den Hintergrund treten; wir wollen uns lediglich mit einem Teile seines philosophischen Systems beschäftigen. Und wahrlich, gerade die Philosophie bot dem unermüdlich vorwärts strebenden Cusaner ja so manches Rätsel. Eines der schwierigsten Probleme auf diesem Gebiete war für ihn Gott und die Welt! Vor allem aber war seiner Ansicht nach Licht in die Gotteserkenntnis zu bringen, denn so lange man Gott nicht kannte, war an eine Enträtselung der Welt

Digitized by Google

überhaupt nicht zu denken, weil sie eben von ihm, der absoluten über ihr stehenden Ursache abhängig ist. Darauf weisen deutlich seine Worte hin: „Cum causatum sit penitus a causa et a se nihil et originem atque rationem, qua est id quod est, quanto propinquius et similius potest, concomitetur: patet difficile contractione naturam attingi exemplari absoluto incognito.“ [1])

In dem Streben, Gott zu erkennen, erblickt Nikolaus daher seine vornehmste Aufgabe, diesem Studium galt sein eifrigstes Bemühen. Mehr als zwei Dezennien sehen wir ihn denn auch damit beschäftigt, immer sucht und ringt er nach neuen Gedanken, um das „unbegreifliche“ Problem möglichst genau verstehen zu können. Von der Abfassungszeit seiner Schrift „de docta ignorantia“ [2]) an, dem Anfangspunkte seines Studiums, bis zu der „de non aliud“, dem Endpunkte [3]) desselben, welche Gedankenfülle, welche Mühen, welches Ringen nach Wahrheit liegt nicht zwischen diesen Jahren!

So viel war dem Cusaner klar: Gott mußte er zu erkennen sich bemühen, koste es was es wolle. Freilich war dies leichter gesagt als getan. Es trat die heikelste und schwierigste aller Fragen an ihn heran, auf welchem Wege man wohl am leichtesten und sichersten Licht in die Gotteserkenntnis bringen könne. Zwar hatte er verschiedene Vorgänger, die sich ebenfalls mit dem Problem der Gotteserkenntnis beschäftigt hatten, allein die Art und Weise, wie sie ihr Ziel zu erreichen suchten, gefiel ihm gar nicht. Bezeichnend hierfür ist, daß er die Bemerkung macht, der hl. Ambrosius habe mit gutem Grunde bezüglich des dialektischen Verfahrens den Litaneien die Worte hinzufügen lassen: „A dialecticis, libera nos domine.“ Die geschwätzige Logik habe der Theologie mehr geschadet als genutzt. [4])

Aber auch mit dem kombinatorischen Verfahren des Raymundus Lullus kann er sich nicht befreunden. Wohl hat er sich eingehend mit seinem System beschäftigt,[5]) es mochte ihm wohl auch für

1) de doct. ign. II. 1. — 2) Vollendet 1440.

3) Geschrieben 1462. Galt lange Zeit für verloren; ist neuerdings von Übinger aufgefunden worden.

4) „Legitur, beatissimum Ambrosium litaniis addidisse: a dialecticis, libera nos domine. Nam garrula logica sacratissimae theologiae potius obest. quam confert“ (Apolog. f. 70).

5) Geht deutlich aus der Handschrift D 26 hervor.

Digitized by Google

den Augenblick imponiert haben, allein nachdrucksvoll hat es niemals auf Nikolaus gewirkt. Daß er sich mit den verschiedensten Systemen beschäftigt hat, beweisen uns seine Worte: „Accipe . . . quam iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui . . .“ [1]) Nach langem vergeblichem Ringen kommt er schließlich zur Überzeugung, daß es viele Dinge gebe, die der Mensch nicht begreifen könne, daß aber vor allem Gott, so wie er ist, unbegreiflich sei: „Deus uti est, incomprehensibilis.“ [2])

Nikolaus verliert infolge dieser Überzeugung selbstredend nicht den Mut, nach wie vor alles aufzubieten, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen. So kommt er schließlich zum Resultate: weil Gott per se nicht zu erkennen ist, deshalb muß man sich bemühen ihn in Symbolen zu schauen. „Spiritualia, per se a nobis inattingibilia, symbolice investigentur.“ [3]) Dafür hält er aber nichts für geeigneter als mathematische Figuren, weil eben ihre Zuverlässigkeit unvergänglich sei. „Cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat . . . . . , hunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius ut poterimus.“ [4]) Die Sätze der Mathematik sind mehr abstrakter Natur, und eben deshalb bietet die Mathematik selbst eine verhältnismäßig große Festigkeit und Sicherheit. Infolge dieser Erkenntnis gelangte unser Autor in seinem Streben nach Gotteserkenntnis zu dieser Wissenschaft. Man kann grade nicht sagen, daß Nikolaus durch dieses Verfahren originell gewesen sei, denn auch hierin hat er Vorgänger. Wir erwähnen nur Boëthius, der behauptete, niemand könne es in den göttlichen Dingen zu einer Wissenschaft bringen, der nicht mathematisch geschult sei. Schon viel früher als Boëthius lehrte Protagoras, der Begründer des Satzes „πάντων χρήματων μέτρον ἄνθρωπος“, daß alle Untersuchung der Wahrheit in das Verständnis der Zahl zu setzen sei. Ihm schlossen sich bekanntlich die Platoniker an

1) de doct. ign. III 12.

2) Apolog. 36 b. Dazu vergleiche man die Worte: „Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.“ Cf. Übinger, Philosophie des Nic. v. Cusa p. 6.

3) De docta ign. I. 2. — 4) L. c. I, II

Digitized by Google

und die ersten christlichen Philosophen. Augustinus und Boëthius beispielsweise behaupteten, daß die Zahl im Geiste des Schöpfers das erste Urbild der zu erschaffenden Dinge gewesen sei.[1]) Unser Autor nahm also die Pythagoreische Zahlenlehre in sein System auf und machte, wie wir noch sehen werden, von ihr einen ausgiebigen Gebrauch. Daß er diese Zahlenlehre noch vertiefte, ersehen wir daraus, daß er die Zahl als Symbol göttlicher Ideen auffaßte. Alles erkennt man durch die Zahl, denn Zählen ist eben die dem Verstande eigentümliche Tätigkeit, insofern es ein Unterscheiden ist, ein Wissen ohne Unterscheidung aber ist undenkbar. Der Verstand unterscheidet aber nicht nur, er verbindet und verknüpft auch; alle diese Geistesfunktionen kommen beim Zählen zur Geltung, denn Zählen ist eben ein Entfalten der Einheit und ein Wiederzusammenfassen der Vielheit in der Einheit. Aus unserer Erörterung ergibt sich, daß also mit der Zahl der Begriff der Unterscheidung und der zusammenfassenden Einheit gegeben ist; ebenso stellt sich auch das Universum als eine Einheit in unendlicher Vielheit dar. Nach dieser von Nikolaus vertretenen Zahlenmystik muß Gott gedacht werden als die absolute Einheit, die zwar nicht selbst Zahl, wohl aber das Prinzip derselben ist.[2])

Ähnlich wie mit den Zahlen verhält es sich mit den geometrischen Figuren; auch sie können als Symbole göttlicher Wahrheiten gebraucht werden. Nikolaus will jedoch ein Dreifaches zuvor an diesen Figuren vorgenommen wissen:

a) Ihre begriffliche Wesenheit muß festgestellt werden.

b) Muß man sie sich als unendlich vorstellen und

c) Auf Gott übertragen.

Mathematisch ausgedrückt heißt Gott das absolut Größte oder das schlechthin Unendliche.

Auch Anselmus hat Gott bekanntlich mit der unendlichen Linie verglichen.[3]) Also auf mathematischem Wege glaubt unser Autor noch am ehesten zu einer Vorstellung von Gott kommen zu können.

Wir haben schon im vorhergehenden kurz darauf hingewiesen, daß sich Nikolaus mit der Methode der Scholastiker gar nicht

1) L. c. I, 11. — 2) De mente, c. 6.
3) De doct. ign. I, 12.

befreunden kann. Ebensowenig gefällt ihm ihr Verfahren, Gott Eigenschaften des Seins und Wirkens beizulegen und daraus nun einen Beweis zu konstruieren. Hierdurch käme man, meint er, zu einem Zirkelbeweise, durch den die göttlichen Attribute wechselweise durcheinander bewiesen würden.[1])

Infolge seines symbolischen Verfahrens, durch das er Gott am besten und sichersten ergründen zu können glaubt, kommt der Cusaner nun zu einer Lehre, die seiner Gotteslehre eine ganz eigenartige Gestaltung gab. Was für eine Lehre ist nun dies? Hören wir ihn selbst! In seiner „apologia doctae ignorantiae", worin er sein System gegen Angriffe verteidigt, sagt er: „Jetzt herrscht die aristotelische Sekte derart vor, daß sie glaubt, die Koinzidenz der Gegensätze, die doch den ersten Schritt zur Gotteserkenntnis bietet, sei eine Häresie." Also die Einheit der Gegensätze in Gott ist das Ideal, das ihm bei seinem Streben nach Gotteserkenntnis vorschwebt. Menschlich gesprochen scheint diese Lehre ein Unding zu sein, denn wie, kann man sich fragen, können in Gott die Gegensätze zusammenfallen? Wie kommt Nikolaus zu einer solchen Ansicht? Eben durch sein symbolisches Verfahren, speziell durch seine mathematischen Figuren, die er zur Hilfe heranzieht. Während die endliche Linie, gerade oder krumme, Dreieck oder Kreis sein kann, koinzidiert bei der unendlichen Linie dieser Gegensatz des Geraden oder Krummen. Kurz, in dem schlechthin Unendlichen fallen die Gegensätze des Endlichen zusammen. Ausführlich legt er diesen Gedanken dar in seiner schon mehrfach zitierten Schrift „de docta ignorantia" (I 12—23). Gott ist also das absolut Größte; er ist alles, was sein kann, folglich ist er durch und durch wirklich. Es gibt nichts was größer, aber auch nichts was kleiner sein könnte; was aber derart beschaffen ist, daß nichts kleiner sein kann, ist notwendig am kleinsten. Weil nun das Größte so geartet ist, daß es auch das Kleinste sein kann, so ergibt sich hieraus evident, daß das Größte mit dem Kleinsten zusammenfallen muß: „Maximum absolute, cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest maius esse, eadem ratione, nec

1) „Omnis theologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam, quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter." (L. c. I, 2).

Digitized by Google

minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huius modi, manifestum est minimum maximo coincidere". Stöckl will in dieser Lehre unseres Autors nur „ein Spiel mit Worten" sehen.[1]) Ganz oberflächlich beurteilt scheint dieser Vorwurf berechtigt zu sein; allein Stöckl nimmt es mit dem Cusanischen System denn doch etwas zu leicht. Übinger weist darauf hin, daß Nikolaus nicht behaupte, daß „Gott *als* das Größte zugleich auch das Kleinste sei", er sage auch nicht „*weil* Gott das unendlich Große sei, sei er auch das unendlich Kleine und umgekehrt", denn das würde ja einen Zirkelbeweis bedeuten, den doch der Cusaner bekämpfte, der Autor behaupte vielmehr: „Am kleinsten ist, im Vergleich zu dem (quo) ein Kleineres nicht mehr sein kann", ebenso definiere er das absolut Größte.[2]) In der Tat sind Stöckls Einwände hinfällig; denn daß Nikolaus die von Übinger erklärte Stelle wirklich so verstehen wollte, geht aus seiner ganz logischen Schlußfolgerung hervor.[3]) Gott ist also das absolut Größte; im Vergleich zu ihm kann es nichts Größeres mehr geben; Gott ist ferner das absolut Kleinste, mit dem verglichen nichts Kleineres mehr existieren kann. Warum? Weil Gott eben alles das ist, was sein kann. Könnte es etwas Größeres geben als er ist, oder etwas Kleineres, so dürfen wir wohl hinzufügen, dann wäre er nicht mehr in Wirklichkeit alles das, was sein kann.

Wollen wir also in kurzen Worten die Lehre von der Koinzidenz wiedergeben, so müssen wir sagen: Gott ist alles, was sein kann, wirklich; nichts kann größer, nichts kleiner sein; er ist eben alles, das Größte sogut, wie das Kleinste und umgekehrt; er ist also die Einheit des Größten und Kleinsten.[4]) Weil es nun in Gott, folgert Cusanus weiter, keinen Gegensatz gibt, da er ja die größte Einfachheit ist, so sind alle Aussagen, die wir von ihm machen, keine realen Differenzen, vielmehr besteht nur

---

1) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. III, p. 82.

2) „Minimum autem est, quo minus esse non potest, maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute" (de doct. ign. I, 4).

3) Et sicut non potest maius esse, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest."

4) Cf. Übinger p. 19 und Scharpf p. 353.

Digitized by Google

in den einzelnen Attributen ein logischer Unterschied. Wollen wir Gott begreifen, so dürfen wir ihm keinen Namen beilegen, wir dürfen weder das eine von ihm bejahen, noch das andere verneinen.[1]) Der absolut wahrste Begriff von Gott ist der, welcher beide Gegensätze kopulativ und disjunktiv zugleich verwirft. Die beste Antwort auf die Frage, ob Gott sei, ist daher: daß er weder ist noch nicht ist und daß er nicht — ist und nicht ist ist.[2])

Am treffendsten, meint Nikolaus, könne man Gott noch mit dem Ausdruck „possest" bezeichnen, denn er ist wirklich, da er sein kann; er ist vor allem, was anders werden kann, vor aller Differenz, vor Licht und Finsternis, vor Gleichheit und Ungleichheit.[3]) In ihm ist jedes Andersein Einheit und jeder Gegensatz Identität.[4]) Im großen ganzen gipfelt der Cusanische Gottesbegriff in folgenden Sätzen:

1. Gott ist alles, was sein kann, wirklich.

2. In ihm sind die Gegensätze eins, er ist die Einheit aller Gegensätze.

Durch zahlreiche, meist mathematische Beispiele, erläutert er diese Grundgedanken seines Systems. Unser Autor sah ein, daß obige Sätze von Gott ausgesagt werden müßten; wie sie freilich von der menschlichen Vernunft eingesehen werden könnten, darüber kann er keine Rechenschaft geben; es ist eben unmöglich. Die Tatsache muß sich so verhalten, aber über das Wie kommt er nicht hinaus; es bleibt ihm ein Rätsel. Die Vernunft kann keine kontradiktorischen Gegensätze zu einer Einheit verbinden. „Supra omnem igitur", sagt Nikolaus daher, „rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum concidit."[5]) Das absolut Größte läßt sich zwar erkennen, aber nicht begreifen, es läßt sich benennen, und doch wieder nicht. „Maximum absolute incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile."[6])

---

1) De doct. ign. I, 24—26.

2) Cf. Schäfer p. 23 und Storz p. 249 der theol. Quartalschrift, Tübingen 1873.

3) De venat. sap. c. 13. — 4) Cf. Schäfer p. 23.

5) De doct. ign. I, 4. — 6) L. c. I, 5.

Digitized by Google

Nach dem Cusanischen Gottesbegriff sollte man nun annehmen, daß Nikolaus Gott auch keine weiteren Attribute beilegen würde. Nichtsdestoweniger schließt er sich den Scholastikern an und meint, Gott könnte am ersten noch die Einheit genannt werden. Wie erklärt er nun diese? Dadurch, daß er auch hier wieder auf das Gebiet der Mathematik zurückgeht. Wir sehen, welchen ausgiebigen Gebrauch er von ihr macht und wie auf dieser Wissenschaft sein ganzes System beruht. Auf dem Zahlengebiet also, behauptet er, kommt man notwendig auf ein Kleinstes, im Vergleich zu dem es ein Kleineres nicht geben kann. Das ist die Einheit. Diese kann indes keine Zahl sein, weil sie ja eine Vergrößerung zuläßt, sie kann vielmehr nur das Prinzip der Zahl sein. Die absolute Einheit ist also die, der nichts gegenüber steht, nichts als das absolut größte Sein, Gott.[1]) Diese Einheit kann selbstredend keine Vervielfältigung zulassen, weil sie ja alles ist, was sein kann. Gott aber ist alles das wirklich, was möglich ist.[2]) Die Gottheit ist somit die unendliche Einheit.[3])

Sie ist aber auch die absolute Notwendigkeit. Dies folgt daraus, weil sie das absolut Größte ist. Im Vergleich zu diesem ist aber alles andere endlich und begrenzt, es hat also ein Prinzip und Endziel. Folglich muß das aktuell Größte notwendiges Prinzip und Endziel alles Endlichen sein.

Ferner ist die Gottheit als das absolut Größte die Voraussetzung für alles Endliche. Ohne sie könnten diese nicht sein, da sie ja aus sich selbst nicht sein können. Könnte letzteres der Fall sein, so müßten sie gewesen sein, ehe sie noch nicht waren. Weil man aber bei den Ursachen eine actu infinite Reihe nicht annehmen kann, so muß die Gottheit das Prinzip alles Endlichen sein.

Mit diesen Beweisen bietet uns Nikolaus unseres Erachtens durchaus nichts Neues; wir können sie vielfach bei den Scholastikern finden. Neu hingegen ist folgender Beweis. Er sagt: Denken wir uns das Größte einen Augenblick ausschließlich auf das Sein übertragen und behaupten wir: dem größten Sein steht nichts

1) „Est igitur unitas absoluta, cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas, quae est Deus" (L. c. I, 3).

2) „Innominabili Deo unitatem absolutam proprius convenire, quodque Deus ita est unus, ut sit actu omne id, quod possibile est esse." (L. c. I).

3) „Deitas itaque est unitas infinita" (L. c. I).

Digitized by Google

gegenüber, weder das Sein überhaupt, noch das kleinste Sein. Wie aber soll man sich nun denken, daß das Größte nicht sein könne, da ja doch das kleinste Sein bei ihm das Größte ist?[1])

Unser Autor will also sagen: es ist gar nicht anders möglich, als daß das absolut Größte in Wirklichkeit ist; sein Nichtwirklichsein wäre nicht zu verstehen, es muß sein. Übinger nennt dieses fortwährende Betonen von dem Begriffe des Größten und Kleinsten eine „Spielerei".[2]) Rein äußerlich betrachtet, scheint dieser Vorwurf berechtigt zu sein, allein trotzdem glauben wir ihr eine gewisse Bewunderung nicht absprechen zu können: Nikolaus geht doch hier seine eigenen Wege; er hält sich nicht sklavisch an der scholastischen Methode, sondern sucht und ringt immer selbständig nach neuen Gedanken.

Dem größten Sein legt er auch das Attribut ewig bei. Das absolut Größte muß ewig sein. Warum? Weil es eben der Unveränderlichkeit vorausgeht. Als Einheit kann es sich nicht verändern, folglich muß es ewig sein.

Das Prinzip der Koinzidenz hält Cusanus besonders für geeignet zur spekulativen Betrachtung der Trinität: das absolut größte Sein als Einheit muß dreifaltig sein. Von der Einheit wird die Gleichheit erzeugt, Zeugung kann nun einen doppelten Sinn haben; sie bedeutet entweder a) die Wiederholung der Einheit oder b) die Vervielfältigung derselben Natur, die vom Vater auf den Sohn übergeht.[3]) Letztere Art kann nur bei vergänglichen Dingen vorkommen. Zeugung der Einheit von der Einheit ist demnach nur eine Wiederholung der Einheit und zwar nur ein einziges Mal.[4]) Warum nur ein einziges Mal? Deshalb, weil bei einer Vervielfältigung der Einheit diese aus sich ein ganz anderes Ding schaffen müßte. Wenn ich die Einheit vervielfältige, sagt Nikolaus, wenn ich sie zwei, drei oder mehrere

---

1) Praeterea contrahamus maximum ad esse et dicamus: maximo esse nihil opponitur, quare nec esse nec minime esse. Quomodo igitur intellegi potest maximum non esse posse, cum minime esse sit maxime esse? (L. c. I, 6).

2) Cf. Übinger p. 24.

3) Generatio unitatis repetitio est vel eiusdem naturae multiplicatio a patre procedens in filium" (De doct. ign. I, 8).

4) Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio et una semel" L. c. I, 8).

Digitized by Google

Male nehme, so würde sie aus sich ein ganz anderes Ding bilden, nämlich die zwei, drei oder sonst eine Zahl. Wird die Einheit indes nur einmal wiederholt, so zeugt sie Gleichheit der Einheit; das aber heißt nichts anderes als: Einheit zeugt Einheit und diese Zeugung ist ewig. Der Ausgang aus beiden ist die Einheit der beiden. Durch sie wird die Wiederholung der Einheit mit dieser geeint, oder besser, sie eint die Einheit mit der Gleichheit der Einheit.[1])

Ausgang bezeichnet ein gewisses Erstrecken von dem einen zum anderen. Sind zwei Dinge gleich, so erstreckt sich eine gewisse Gleichheit von dem einen zum anderen. Hierdurch werden beide gleichsam verbunden und verknüpft. Man kann daher sagen: die Verknüpfung gehe von der Einheit und ihrer Gleichheit aus; von der Einheit geht sie zur Gleichheit und von der Gleichheit zur Einheit.[2]) Nach den Kirchenlehrern nun bezeichnet der Vater die Einheit, der Sohn die Gleichheit und der hl. Geist die Verknüpfung beider. Hierin haben wir, folgert Cusanus weiter, die deutlichste Darstellung der Dreifaltigkeit in der Einheit und der Einheit in der Dreifaltigkeit.[3])

Fassen wir noch einmal kurz alle Hauptsätze zusammen, die sich aus unserer bisherigen Betrachtungsweise bezüglich der Gotteserkenntnis bei Nikolaus von Cues ergeben, so müssen wir sagen: Gott ist alles, was sein kann, das Größte sowohl wie das Kleinste; die Einheit aller Gegensätze. Er ist die absolute Einheit, die zugleich Dreifaltigkeit sein muß.

Den Hauptzügen nach wäre somit der Cusanische Gottesbegriff erschöpft, wenn man aber genauer zusieht, so sind es streng genommen zwei Strömungen, die bei seiner Gotteserkenntnis unterschieden werden müssen. Die ältere, auch symbolische genannt, haben wir im vorhergehenden kennen gelernt: Gott, der Unendliche, steht hoch über unserem endlichen Verstand; wir

1) Processio ab utroque est repetitionis illius unitatis sive mavis dicere unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitas" (L. c. I, 8).

2) Cf. Übinger p. 26.

3) Et haec est meo arbitratu iuxta Pythagoricam inquisitionem trinitatis in unitate et unitatis in trinitate semper adorandae manifestissima inquisitio" (L. c. I, 9).

Digitized by Google

können ihn daher nicht genau erfassen, wir können nicht mit aller Bestimmtheit sagen, was er ist und was er nicht ist. Einigermaßen können wir diesen unendlichen Gott indes verstehen, wenn wir ihn durch Symbole aus der Mathematik, durch geometrische Figuren also unserem Verstande näher zu bringen suchen. Diese Grundgedanken hat Nikolaus in seiner Schrift: „Belehrung über das Nichtwissen" niedergelegt und in seiner „Apologie der Belehrung" gegen Angriffe Andersdenkender verteidigt.

Worin besteht nun die zweite spätere Strömung in dem Cusanischen Gottessystem? Wir wollen sie hier mit kurzen Worten nur andeuten; in dem zweiten Teile werden wir ausführlicher auf sie zurückkommen müssen. Während also Nikolaus, wie wir gesehen, Gott anfangs durch mathematische Figuren sich verständlich machen will, läuft jetzt sein Hauptbestreben darauf hinaus, die Dinge und Vorgänge in der Natur zu betrachten und von dieser Betrachtung aus Rückschlüsse auf den zu machen, der Prinzip und letzter Grund aller äußeren Erscheinungen sein müsse; kurz, die Welt also ist es, jenes große, von Gott eigenhändig geschriebene Buch, die er nun zum Mittelpunkte seines Forschens macht, um Licht in die Gotteserkenntnis zu bringen. Sicherlich haben ihn hierzu die Worte des großen Völkerapostels angeregt, der sagte: „Das Unsichtbare von Gott wird seit Erschaffung der Welt durch das, was geworden ist, erkannt und geschaut, auch seine ewige Macht und Gottheit." [1]) Anläßlich dieser Veränderung in seiner Methode schrieb unser Autor 1450 „Über die Weisheit"; 1460 „Über das wirkliche Können"; 1467 „Über das Suchen nach Weisheit" und schließlich „Krone der Erkenntnis". (Schluß folgt).

IX.

„Flammen-Sang."

Ein neuer Literaturzweig.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Vereine für „Toten-Einäscherung", wie sie sich jetzt mit Vorliebe nennen, eine äußerst rührige Agitation entfalten. Außer den Zeitschriften

1) Römerbrief 1, 20.

Digitized by Google

„Flamme" in Berlin und „Phönix" in Darmstadt, die ihren Zwecken dienen, hat der hessische Landesverein für Toten-Einäscherung in Darmstadt unter dem Titel „Flammen-Sang" eine Reihe von Dichtungen herausgegeben, welche unter der reizenden Hülle der poetischen Form weitere Kreise für die Leichenverbrennung interessieren sollen.

Das Büchlein (Heidelberg 1897. J. Hörning) scheint uns als Zeichen der Zeit einer Besprechung wert zu sein. Wir haben nicht die Absicht, eine Abhandlung über die Feuerbestattung zu schreiben. Dies ist schon wiederholt in geistvoller und überzeugender Weise geschehen.[1]) Wir wollen nur den neuen Literaturzweig, als den wir die „Urnendichtung" bezeichnen möchten, an der Hand des Büchleins kennen lernen und vom poetischen und theologischen Standpunkt aus beleuchten. Unsere Untersuchung dürfte den Beweis erbringen, daß die Feuerbestattung keineswegs ein Postulat der gesunden Vernunft und der Ästhetik ist, sondern die eigensinnig erstrebte Repristination einer überlebten heidnischen Sitte.

I.

In dem Vorwort unseres Büchleins bemerken die Herausgeber, sie hätten es für angezeigt gehalten, der *Fülle* der „Poesie der Urne" eine kleine Blumenlese zu entnehmen und sie hierfür Empfänglichen zu widmen. Wir waren gespannt im Verlauf des Büchleins zu erfahren, welche „Fülle" der Poesie die „Urne" schon hervorgezaubert habe. Aus den griechischen und römischen Klassikern war uns manche Stelle in Erinnerung, die der Toteneinäscherung gewidmet ist, und die als historisch-ethnographische Merkwürdigkeit ihren Eindruck auf uns nicht verfehlte. Zu unserem Erstaunen bemerkten wir, daß diese Stücke, die doch poetisch das größte Interesse beanspruchen, in dem Werkchen an letzter Stelle rangieren, und daß der erste Teil desselben fast lediglich als Verfasser „kleinere Götter" aufweist. Warum diese Einteilung beliebt wurde, war uns sofort klar. Dem Verein für Feuerbestattung kam es darauf an, Propaganda

1) Wir verweisen nur auf die trefflichen Aufsätze in den Stimmen aus Maria-Laach 1887, sowie auf die gediegenen Artikel von Kaulen u. Schütz im Freiburger Kirchenlexikon² VII, 1680 ff., woselbst auch noch weitere Literatur verzeichnet ist.

Digitized by Google

für seine Idee zu machen; dazu eignen sich die großen und poetisch bedeutenden, aber objektiv gehaltenen Züge aus dem Altertum weniger. Man brauchte Tendenzmache, Pionierarbeit, und da sich diese nun erst in neuester Zeit entwickelt hat, so kam man von selbst zuerst auf die „Modernen“.

Demnach erleidet die „Fülle“ schon dadurch ein bedeutendes Leck, daß bis in die neueste Zeit so gut wie nichts zum Lob der Feuerbestattung zu holen war.

Ein weiteres Leck erleidet die gepriesene „Fülle“ dadurch, daß fast sämtliche Tendenzgedichte schon im „Phönix“ und in der „Flamme“ zum Abdruck kamen, was gewiß auch kein Zeichen dafür ist, daß die Quelle der „Urnenpoesie“ überreich sprudelt.

Nun so öffnen wir denn das Büchlein, um wenigstens die „Fülle“ des in demselben Gebotenen kennen zu lernen. Vierundsechzig Seiten in spatiösem Druck bergen all das, was der Blumenleser an Blumen aus dem grauen Altertum bis in die modernste Zeit gesammelt hat.

Wenn also die Menge des Gebotenen nicht gerade erdrückend ist, so hofften wir, wenigstens die Qualität der Dichtungen werde uns für unsere erste Enttäuschung entschädigen. Wir durchgingen deshalb das Verzeichnis der „Flammensänger“. Wenn hier auch die meisten Namen der gefeierten Dichter, z. B. Klopstock, Lessing, Herder, Wieland, dann später, um von den reaktionären Romantikern ganz abzusehen, Uhland, Heine und andere in dem Verzeichnis ganz fehlen, so fanden wir doch neben andern die Namen von Goethe, Schiller, Körner, Platen und Rückert, immerhin Sterne erster und zweiter Größe und als Verteidiger der Feuerbestattung nicht zu unterschätzen. Obwohl wir nun in den genannten Dichtern schon viel gelesen hatten, so hatten wir sie merkwürdiger Weise in der Beleuchtung als Matadore der Feuerbestattung noch nicht kennen gelernt und schlugen aus Neugierde flugs die betreffenden Stellen in dem Büchlein nach. Da fanden wir zuerst als einzige Ausbeute bei dem vaterländischen Dichter Körner den bekannten Vers:

Vergiß die treuen Toten nicht und schmücke
Auch ihre Urne mit dem Eichenkranz.

Dabei hat der Verein für Toten-Einäscherung ausdrücklich das Wort „Urne“ gesperrt gedruckt; und das war klug; denn sonst hätte wohl kein Mensch den Gedanken gefaßt, der jugend-

Digitized by Google

liche Dichter habe hier eine Lanze für die Leichenverbrennung eingelegt. Im Gegenteil, jeder hätte wohl stillschweigend unter „Urne" das Grabdenkmal oder gar in noch christlicherem Sinne metonymisch das Kreuz verstanden. Und wir glauben, der Dichter hätte diese Auffassung nicht getadelt.

Nun schlagen wir den Dichter Schiller auf. Er ist mehr Bewunderer des Altertums als Körner, und die Genien und Götter machen ja viele seiner sonst so schönen Gedichte in bedenklicher Weise unsicher. Er ist mit vier Nummern vertreten. Die erste Nummer bietet ein Distichon.

Lieblich sieht er zwar aus mit seiner erloschenen Fackel,
Aber, ihr Herren, der Tod ist so ästhetisch doch nicht.

Wie dies Epigramm auf den Genius mit der umgekehrten Fackel den Zwecken des Vereins für Toten-Einäscherung dienen soll, ist uns nicht klar. Oder soll es vielleicht besagen, daß trotz der „erloschenen Fackel", resp. der Leichenverbrennung, der Tod nicht so ästhetisch ist?

Noch ein Epigramm bietet uns das Füllhorn der Schillerschen Muse:

Aus dem Leben heraus sind der Wege zwei dir geöffnet,
Zum Ideale führt einer, der andere zum Tod.
Die Altäre, sie stehen schon da, o kommt, o zündet,
Lang schon entbehrte der Gott, zündet die Opfer ihm an.

Auch hier müssen wir im Ernst fragen: Wo liegt denn das tertium comparationis? Es scheint, der Verein für Leichenverbrennung sieht in jedem Strohfeuer ein Krematorium.

Nun aber bietet Schiller noch die schöne Sentenz:

Rauch ist alles ird'sche Wesen.

Wir ergänzten dieselbe unwillkürlich aus unserer Erinnerung:

Wie des Dampfes Säule weht,
Schwinden alle Erdengrößen,
Nur die Götter bleiben stät.

Und dann fiel uns die Stelle der heiligen Schrift ein: „Denn was ist Euer Leben? Ein Rauch ist es, der eine kleine Weile sichtbar ist und dann verschwindet" (Jak. 4, 15). Armer Schiller! Und du mußt dir gefallen lassen, daß deine tiefsinnige Sentenz zu einer Reklame für die Leichenverbrennung verflacht wird.

Daß für alle modern-heidnischen Bestrebungen sich auch „die

Digitized by Google

Götter Griechenlands“ zitieren lassen, ist allbekannt. Auch unser Büchlein greift die grausige Stelle auf:

Damals trat kein gräßliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
Nahm das Leben von der Lippe,
Seine Fackel senkt ein Genius.

In diesem Zitat scheint die Fackel, die den Leichenverbrennungsschwärmer immer wie magisch an den Leichenbrand erinnert, zurückzutreten und das „gräßliche Gerippe“ mehr in den Vordergrund zu rücken. Jeder kann sich ja unter demselben die entsprechende Vorstellung machen. Denkt der Gebildete dabei vielleicht an den Sensenmann, den auch Schiller im Auge hat, nun gut. Auch der Fackelmann vertreibt nicht den Ernst des Todes.

Wir bedauern, daß wir die zwei nächsten Nummern von Schiller wegen Raummangels nicht vollständig anführen können, das eine Zitat ist aus der Jungfrau von Orleans, wo der sterbende Talbot der ewigen Sonne die „A t o m e“ wiedergibt, als ob diese Atome erst durch ein Krematorium müßten hergestellt sein. Die andere Stelle ist aus „Ideal und Leben“, wo es heißt:

Bis der „Gott“ (Herkules), des Irdischen entkleidet,
F l a m m e n d sich vom Menschen scheidet
Und des Aethers leichte Lüfte trinkt.

Wir machen hier wieder darauf aufmerksam, daß unser Büchlein sehr bescheiden in seinen Ansprüchen ist. Das Wörtchen „Flammend“ hat so tiefen Eindruck auf den Blütensammler gemacht, daß er sofort ein langes Zitat wegen dieses Wörtchens zum besten gibt.

Uns wundert nur, daß er nicht „die Klage der Ceres“ für seinen Zweck ausbeuten wollte. Da finden wir doch die bezeichnende Stelle:

Mütter, die aus Pyrrhas Stamme,
Sterbliche, geboren sind,
Dürfen durch des Grabes Flamme
Folgen dem geliebten Kind.

Es scheint, daß der Sammler, und vielleicht auch der Verein für Toten-Einäscherung, darin ein Haar gefunden hat. Denn wir erinnern uns noch recht gut, wie im Anschluß an eine Debatte in der Hessischen Zweiten Kammer über die Leichen-

Digitized by Google

verbrennung bemerkt wurde, wenn man den heidnischen Gebrauch der Feuerbestattung zugebe, so könne in einer anderen Session das Verlangen gestellt werden, es solle gestattet werden, daß die Frau ihrem verstorbenen Mann auf den Scheiterhaufen folgen dürfe, wie das in Indien noch Sitte ist. Hinc illae lacrimae!

Doch wir wollen von unserem großen Dichter nicht scheiden, ohne ihm noch eine Art Ehrenrettung zu verschaffen. Wer hat wohl rührender und erhabener gerade die christliche Bestattungsweise, die unser Büchlein ein „Greuel" nennt, geschildert, als gerade Schiller?

Dem dunklen Schoß der heil'gen Erde
Vertrauen wir der Hände Tat,
Vertraut der Sämann seine Saat
Und hofft, daß sie entkeimen werde
Zum Segen nach des Himmels Rat.

Noch köstlicheren Samen bergen
Wir trauernd in der Erde Schoß
Und hoffen, daß er aus den Särgen
Erblühen soll zu schönerm Los.

Und gegenüber einer so erhabenen Verherrlichung der christlichen Bestattung sucht der Sammler durch einige aus dem Zusammenhang herausgerissene Flitter unseren Dichter zum Vorspann für die Einäscherungstheorie zu benützen.

Von Schiller wenden wir uns zu dem anderen Heros der deutschen Dichtung, zu Goethe. Ihm ist schon ein viel bedeutenderer Teil Frivolität und Pantheismus eigen, als dem ernsten Schiller, also sollte man vermuten, auch die Ausbeute des „Blumensammlers" würde sich reicher gestalten.

Und in der Tat, quantitativ bietet Goethe mehr Szenen, die mit Leichenverbrennung zu tun haben. Da wird zuerst aus dem Bruchstück „Achilleïs" eine ausführliche Beschreibung der Verbrennung Hektors mitgeteilt. In demselben zeigt sich die ganze Formgewandtheit und Plastik der Goetheschen Muse. Aber wir erkennen auch sofort, daß die ganze Szene nur eine meisterhafte Nachbildung der Bestattung des Patroclos und des Leichenbrandes des Hektor ist. (Ilias 24. Buch.) Insofern verliert die Darstellung jede Spur von Originalität.

In „Der natürlichen Tochter" deklamiert der Herzog:

O weiser Brauch der Alten, das Vollkommne,
Das ernst und langsam die Natur geknüpft,
Des Menschenbilds erhabene Würde, gleich,
Wenn sich der Geist, der wirkende, getrennt,
Durch reiner Flammen Tätigkeit zu lösen.

Digitized by Google

Und wenn die Glut mit tausend Gipfeln sich
Zum Himmel hob und zwischen Dampf und Wolken
Des Adlers Fittig deutend sich bewegte,
Da trocknete die Träne . . .

Der Wert „Der natürlichen Tochter" vom literarischen Standpunkte ist bekannt. Er dürfte sich übrigens schon aus den obigen schwulstigen und unklaren Zeilen einigermaßen ermessen lassen. Wir geben indes gerne zu, daß wenigstens diese Stelle einige Beweiskraft besitzt, indem doch ein Lob der Feuerbestattung darin enthalten ist. Bei allen früheren Zitaten haben wir das vermißt.

Von „Der natürlichen Tochter" gelangen wir mit dem Sammler zur „Braut von Korinth", einem der vollendetsten und zugleich unsittlichsten Gedichte unseres Altmeisters.

Höre, Mutter, nun die letzte Bitte:
Einen Scheiterhaufen schichte Du;
Öffne meine bange, kleine Hütte,
Bring in Flammen Liebende zur Ruh.
Wenn der Funke sprüht,
Wenn die Asche glüht,
Eilen wir den alten Göttern zu.

Diese Darstellung, auf antiken Motiven fußend, bietet ein recht anschauliches Bild der Feuerbestattung, mehr aber auch nicht. Es müßte denn sein, daß das Tableau für manche wegen des Sujets einen besonderen Reiz enthielte.

Damit haben wir aber auch den Goetheschen Vorrat an Feuerbestattungsverherrlichungen schon nahezu erschöpft. Nur noch ein Orakel gibt der Alte von Weimar:

Sagt es Niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnt!
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnt.

Also der Dichter, dessen Phantasie nach der Weisheit des Morgenlandes lüstern war, der indische, persische, slavische Legenden kultivierte, der in allen Situationen des Lebens und der Poesie sich schaukelte und nebenbei für alles Antichristliche ein gewisses Behagen empfand, er hatte keine Veranlassung, der Leichenverbrennung schönere und bessere Kränze zu weihen. Hätte doch der Verein schon zu Goethes Zeiten „Flammensänge" gesammelt, wir sind überzeugt, der alte Dichterfürst von Weimar hätte noch einige auf Bestellung geliefert.

Digitized by Google

Um nicht weitschweifig zu werden, müssen wir uns im weiteren kurz fassen. Platen bedauert, daß unsere Gräber,

Bloß dem Gewürm schmachvoll unter der Erde geweiht,

nicht mehr zu so süßem Gebrauch dienen, wie die antiken Gewölbe,

Wo rings noch Scherben von Urnen
Stehn, in den Nischen umher keltert der Bauer den Wein.

Über den Geschmack des marmorglatten Poeten, der bedauert, daß sein Grab nicht einmal später als Weinkeller benutzt wird, wollen wir nicht streiten. Aber das ganze Epigramm kommt uns ebenso gescheit vor, als ein anderes, das dieser Heidenverehrer und Christenfeind geliefert hat. Es heißt:

Luther vermochte es nicht, der Kirche Bau zu zerstören,
Deiner fanatischen Wut, spanischer Pfaffe (St. Ignatius), gelangs.

Der universelle Rückert, der die Märchenwunder des Orients in den deutschen Dichterwald gezaubert, er ruft einmal in einer poetischen Ekstase aus:

Ew'ges Flammenmeer der Welt,
Laß verglimmen mich an dir.

Klingt das nicht wie das Schillersche:

Seid umschlungen Millionen,
Diesen Kuß der ganzen Welt!

Aber die Feuerbestattung muß aus der „Fülle" schöpfen, um das kleine Büchlein fertig zu bringen, und so wird denn flugs dieser Erguß Rückerts in die bengalische Beleuchtung des Krematoriums gerückt.

Nur noch auf einen Ausländer wollen wir Rücksicht nehmen, auf den Italiener Josue Carducci, der in Italien und auch anderswo der „Satansdichter" heißt. In ihm treibt das gottentfremdete frivole Jungitalien seine Hochblüte. Er besucht das Grabmal des englischen Dichters Percy Shelley, der 1822 auf einer Seefahrt verunglückte, von Lord Byron auf offenem Scheiterhaufen verbrannt, und dessen Asche an der Pyramide des Cestius in Rom beigesetzt wurde, und ruft dann aus (Nr. 56):

O cor cordium! Unter der Urne, die kalt dich umschließet,
Duftet und brütet und glänzt herrlich in Blüten der Lenz.
O cor cordium! Sol, der himmlische Vater, umleuchtet,
Armes verstummtes Herz, dich mit der liebenden Glut.

Man beachte die frivolen Anspielungen auf den christlichen Glauben und die christliche Liturgie.

Digitized by Google

Damit haben wir so ziemlich das ganze Gebiet der Literatur durchwandert, um aus der reichen Fülle der großen Dichter die paar Brosamen für die Zwecke der Feuerbestattung zu sammeln. Wenn wir von den wenigen Szenen aus Homer, Sophokles, Properz, Äschylus und der Edda, die schon vom literarhistorischen und ethnographischen Standpunkte unser Interesse beanspruchen, absehen, so ergibt die Sammlung ein wirklich bescheidenes Resultat. Wir können darüber befriedigt sein, daß von den großen Dichtern der Vorzeit die Feuerbestattung wenig Förderung erfahren hat, und daß die Leichenverbrennungs-Tendenzpoesie als ganz neuer Literaturzweig erscheint. (Schluß folgt.)

X.

Literatur.

***M. Hagen, S. J.*, Lexicon biblicum.** Vol. I. A—C. (Curs. Script. auct. Cornely, Knabenbauer, de Humelauer) Paris, Lethielleux 1905. 1040 Col. 18 fr.

Der Cursus Scripturae der deutschen Jesuiten geht seiner Vollendung entgegen. Von den Büchern des A. T. stehen noch aus: III.—IV. Könige, I.—II. Paralipomenon, Esdras und Nehemias, Tobias, Judith, Esther und Machabäer, Psalmen, Sprüche und Weisheit; vom N. T.: die kleineren Briefe Pauli, der Hebräerbrief, die katholischen Briefe und die Apokalypse. Vielleicht darf man das Erscheinen des I. Bandes des Lexicon bibl. als günstiges Vorzeichen für die baldige Vollendung des ganzen Cursus betrachten, dessen Krönung eben das Lexikon bilden soll. Seit langem gehört das Bibel-Lexikon zu den dringendsten Desiderien der kathol. Bibelwissenschaft. Das groß angelegte und splendid ausgestattete Dictionaire de la Bible von Vigouroux ist viel zu umfangreich und teuer, schreitet auch viel zu langsam voran, als daß es dem praktischen Bedürfnis der Theologen genügen könnte, die nicht gerade biblische Fachstudien treiben, sondern rasche und ausreichende Orientierung über biblische Gegenstände suchen. Hier schafft nun das neue Lexicon biblicum Abhilfe. Es ist auf 3 Bände berechnet und will nicht ein bloßes „Handwörterbuch für gebildete Bibelleser" (wie die protestantischen

Digitized by Google

Werke von Riehm und Guthe) sein. Was uns not tut, ist vielmehr ein möglichst kurz gefaßtes, aber fachwissenschaftlich gründliches und theologisch korrektes Lexikon über alle in das Gebiet der biblischen Altertumswissenschaft, Exegese und Theologie einschlagenden Gegenstände, das dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Forschung und Literatur entspricht. Daß das Lexicon bibl. dieser Forderung entsprechen wird, verbürgen schon die Namen der Herausgeber und Mitarbeiter des Cursus Scripturae. Man überzeugt sich davon aber auch alsbald durch Stichproben, wie wir sie in Bezug auf zahlreiche Artikel und Spezialfragen vorgenommen haben. Überall stehen im Vordergrund die biblischen Angaben und Lehren, die übersichtlich zusammengestellt und sachgemäß erläutert sind; die sog. Einleitungsfragen sind ausgeschieden, weil in Cornelys Introductio bereits behandelt. Die wissenschaftlichen Erörterungen berücksichtigen stets die neuesten Forschungen, die Literaturangaben sind zuverlässig, vollständig und frei von jener Voreingenommenheit, die anderwärts häufig ein Ignorieren der katholischen Literatur zur Folge hat. Abbildungen sind nicht beigegeben, wohl aber zahlreiche Karten, Pläne und Tabellen zur Geographie, Topographie und Geschichte. Unter den Mitarbeitern begegnen wir in diesem I. Band am häufigsten P. Knabenbauer und Fonck; die nicht gezeichneten Artikel vertritt der Herausgeber. Der Dank und die Freude aller Freunde des Bibelstudiums wird vollkommen sein, wenn es demselben gelingt, die am Schlusse des Vorwortes ausgesprochene Hoffnung zu verwirklichen, daß die folgenden Bände in kurzen Zwischenräumen folgen werden.

Mainz. Selbst.

Ven. Servi Dei Roberti Cardinalis Bellarmini de immaculata B. M. V. conceptione Votum aliaque ejusdem argumenti fragmenta inedita anno post definitum dogma quinquagesimo collegit, vulgavit, illustravit R. P. *Xaverius Maria Le Bachelet* soc. Jesu. Paris. Gabriel Beauchesne & Co. 1905. 8°. pag. 82.

Bei Gelegenheit der Fünfzigjahrfeier der Definition der Unbefleckten Empfängnis am 8. Dezember 1904 hat man sich auch der Stellung des großen Kontroversisten aus der Gesellschaft Jesu Robert Kardinal Bellarmin erinnert. In dem ersten Band seines großen Urkundenwerkes der „Atti e docu-

Digitized by Google

menti" über diesen Gegenstand, welcher Ende 1904 in Rom erschien und worüber diese Zeitschrift bald eine längere Berichterstattung bringen wird, hat Msgn. Sardi nach einer wohlbeglaubigten Abschrift einen Abdruck des von Bellarmin am 31. August 1617 vor Paul V. erstatteten Gutachtens über die Unbefleckte Empfängnis gebracht (S. 11—17). Seine Bemerkung, so viel er wisse (per quanto io sappia), sei das Gutachten ungedruckt, trifft nicht zu, da der Minorit Petrus de Alva in seinem heute äußerst seltenen Werke „Monumenta antiqua Imm. Conceptionis sacratissimae Virginis Mariae. Lovanii 1664, Seite 718—727 dasselbe geliefert. Während Sardi's Werk im Druck begriffen war, wurde das Gutachten Ende 1904 in den Etudes der französischen Jesuiten der Öffentlichkeit übergeben. Jetzt beschenkt uns Le Bachelet mit einer Sonderschrift, welche neben dem Gutachten selbst einen Überblick der Stellung Bellarmins zu der frommen Meinung enthält. Dabei beschränkt er sich aber nicht etwa auf die gedruckten Werke Bellarmins, auch neue Aktenstücke, welche dem frommen Diener Marias zu großer Ehre gereichen, sind der sehr dankenswerten Schrift eingeflochten.

Im ersten Teil schildert der Herausgeber nach den von Bellarmin in Löwen und Capua gehaltenen Marienpredigten und auf Grund seiner Kontroversen seinen Glauben an die Immaculata. Weiterhin beleuchtet er die Zeitumstände, insbesondere die von Philipp III. an Paul V. abgeordnete Gesandtschaft mit der Bitte um Definition der frommen Meinung. Der Kardinal erörtert zwei Fragen: 1. Kann die fromme Meinung definiert werden? Antwort: Die unbefleckte Empfängnis kann als fromme und heilige von allen Gläubigen festzuhaltende Meinung definiert werden, so daß künftig niemand ohne Verwegenheit und Ärgernis und Verdacht der Häresie das Gegenteil annehmen und lehren darf. 2. Ist es nützlich (expedit) jetzt zur Definition zu schreiten? Antwort: Ja. Wie erhellt, hat Bellarmin die Dogmatisation nicht vorgeschlagen. Aber die Vorbedingungen und Ansätze zu einer solchen liegen seinen Ausführungen zugrunde. Ergebnis dieses berühmten Gutachtens war das Dekret Paul V. vom 12. September 1617, welches untersagte, in Predigten, Vorlesungen, Schlüssen und allen übrigen öffentlichen Verhandlungen die Behauptung die allerseligste Jungfrau sei in der Erbsünde empfangen worden, aufzustellen (21).

Digitized by Google

Eine Bereicherung der Literatur bildet Bellarmins Brief vom 12. September 1617 an den englischen Jesuiten Richard Gibbons über das genannte Dekret, und ein dem Simancasarchiv entnommener Brief Bellarmins vom 31. Dezember 1618 an König Philipp III. von Spanien. In dem ersten verleiht er der Erwartung Ausdruck, alle Kanzelredner würden sich der Anordnung Paul V. gehorsam fügen. Dem Monarchen spricht er seinen Dank dafür aus, daß er durch seine Gesandtschaft zur Beseitigung des Haders unter den Theologen kräftig beigetragen.

Der Geist Gottes weht, wo er will. Die Kirche folgt diesem Wehen. Das dogmatische Bewußtsein klärt sich langsam, aber sicher. Das zeigt uns diese lesenswerte Schrift über Bellarmin, der heute in noch höherem Glanze, denn vorher, erstrahlt.

Aachen. A. Bellesheim.

---

1. **Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione s. Mariae** olim s. Anselmo attributus nunc primum integer ad codicum fidem editus adiectis quibusdam documentis coaetaneis a P. *Herb. Thurston* et P. *Th. Slater* societatis Jesu sacerdotibus. Friburgi Brisgoviae. Herder 1904, pag. XL. 104 *M.* 1.— (relig. *M.* 1.50).
2. **On the origins of the Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary** by *Edmund Bishop*. London 1904. Burns and Oates 12°. pag. 39. 6 pence.
3. „Les Saints" **La sainte Vierge** par *René-Marie de la Broise*. pag. VI. 250. Frcs. 2.—.
4. **Maria die unbefleckt Empfangene** von Ludwig Köster, S. J., Regensburg. 1905. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. 8° u. VIII. 274 S. *M.* 3.60, geb. *M.* 4.60.

1. Zur Verherrlichung der Immaculatafeier vom 8. Dezember 1904 haben die beiden englischen Väter der Gesellschaft Jesu Herbert Thurston und Thomas Slater das geschichtlich nachweisbar älteste Werkchen zum erstenmale kritisch genau und vollständig ans Licht gestellt, welches die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der heiligsten Gottesmutter ausdrücklich vorträgt und wider deren Gegner verteidigt. Beide Männer haben die Arbeit in der Weise unter sich geteilt, daß Slater den Inhalt der Abhandlung würdigt, Thurston die handschriftliche Überlieferung prüft und die Frage nach dem Verfasser zu lösen sucht. Schon lange bevor Scotus für diese Lehre eintrat, hat der Verfasser dieser Abhandlung dieselbe nicht bloß richtig im Sinne

der nachmaligen Entwicklung des kirchlichen Dogmas vorgetragen, sondern auch die theologischen Einwendungen der Gegner allseitig geprüft und siegreich widerlegt. Das gilt insbesondere von jenem weittragenden Mißverständnisse, infolge dessen man die Lehre auf die generatio activa statt auf die generatio passiva bezog. Andere Einwendungen, die man dem Römerbrief (5, 17) und der Lehre, daß Christi Erlösungstod sich auf alle Menschen beziehe, entlehnte, hat der Verfasser des Traktates ebenso berücksichtigt. Als solchen hat man lange den hl. Kirchenlehrer Anselmus angesehen. In einer sehr soliden, auf umfassende handschriftliche Untersuchungen und sorgfältige Vergleiche der zeitgenössischen theologischen Literatur gestützten Abhandlung begründet Thurston den Satz, daß der Benediktinermönch Eadmer von Canterbury aus dem beginnenden zwölften Jahrhundert († 1124) als Verfasser anzusehen sei (Hurter: Nomencl. IV, 36). Die Lektüre der frommen Abhandlung darf warm empfohlen werden.

2. Edmund Bishop, der gründliche Kenner der mittelalterlichen Liturgie Englands, untersucht die Frage nach dem Entstehen und der Verbreitung des Immaculatafestes auf Grund der liturgischen Handschriften des britischen Museums in London. Mit Hilfe der paläographischen Kriterien werden diese genau geprüft. Die älteste, ein Heiligenkalender aus den Jahren 1034—57, stammt aus dem Kloster Newminster zu Winchester und bemerkt unter dem 8. Dezember „Conceptio sancte Dei genitricis Mariae". Ihr werden drei Handschriften mit demselben Zeugnis aus der Zeit der normannischen Eroberung (1066) angefügt. Das Ergebnis der Untersuchung lautet: 1. Westminster und Reading feierten das Fest 1127. 2. Edmundsbury 1121—1148 3. St. Albans 1119—1146. 4. Gloucester 1113—1131. 5. Abtei Winchcombe 1126. 6. Der Dom von Gloucester bald nach 1125. Endlich sei hervorgehoben, daß Bishop die Annahme, als sei diese bedeutende liturgische Bewegung im Gebiete der englischen Marienverehrung (8. Dezember) auf irische Einflüsse (Monat Mai) zurückzuführen, ablehnt (Prefatory Note 5).

3. Der Jesuitenpater, oder, um jeden Verstoß wider die französischen Gesetze zu vermeiden, heutige Abbé de la Broise, der geistvolle Kenner Bossuets, beschenkt uns mit einem köstlichen Marienleben, in welchem ergreifende Mystik mit solider theologischer Wissenschaft sich verschwistert. Fest auf dem Boden

Digitized by Google

der biblischen Tatsachen stehend, die Ergebnisse der neuesten Bibelforschung, insbesondere diejenigen der deutschen Gelehrten mit Vorliebe verwertend, läßt er sich keine Gelegenheit entgehen, um auch mystischen Gedanken Ausdruck zu leihen, die man für weite Kreise als Gemeingut wünschen möchte. In dieser Beziehung sei verwiesen auf die Psychologie der Unbefleckten (ihre eingegossene Erkenntnis (61), die Verzückung bei der Geburt des Heilandes (102), und ihre Würde als Miterlöserin. Mit Bezug auf die Chronologie versetzt er „die Geburt Christi in das Jahr 6 (?) vor unserer Zeitrechnung", sein „Leiden in das Jahr 29 (?) unserer Zeitrechnung". In der Frage nach dem Orte der Bestattung wendet er sich gegen Ephesus und bricht in Begleitung einer Kritik an den sog. Offenbarungen der gottsel. Katharina Emmerich eine Lanze für Jerusalem.

4. P. Kösters hat unter Zugrundelegung der bekannten Arbeit des berühmten römischen Ordensgenossen Perrone über die Definition der Immaculata eine sehr gelehrte Schrift verfaßt. Für seine Zeit in dogmatischer Hinsicht hervorragend, genügen Perrones Darlegungen in dogmengeschichtlicher Beziehung heute keineswegs. Hier hat Kösters mit Erfolg eingesetzt. Die beiden ersten und das letzte Kapitel tragen einen panegyrischen Charakter an sich.

Recht dankbar muß der Leser für die wertvollen Mitteilungen im vorletzten Kapitel mit der Überschrift „Der 8. Dezember 1854" sein, welches der Teilnahme des deutschen Episkopates und dann der allgemeinen Zustimmung der katholischen Welt gedenkt.

Aachen. A. Bellesheim.

Oktoichos oder Parakletike der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte von Alexios von Maltzew. Berlin, K. Sigismund 1903—4. 2 Bde. 8°. XV, 1270 u. LXXXVI, 1194 S. M. 28.—.

Maltzew hat sich durch seine liturgischen Publikationen das Verdienst erworben, die katholischen wie protestantischen Theologen Deutschlands mit der heutigen Liturgie der griechischen Kirche bekannt gemacht zu haben. Seinen seit 1890 erschienenen 11 Werken, welche einzelne Teile der gesamten Gottesdienstordnung vorführen, läßt er nun die täglichen Psalmen und Lieder in zwei umfangreichen Bänden folgen. Sie führen den offiziellen Titel

Digitized by Google

Ὀκτώηχος ἡ μεγαλή, die acht Töne. Die Psalmen und Lieder des Oktoichos werden an den sieben Tagen der Woche gebraucht. Den Namen führt dieses liturgische Buch, weil die Gesänge nach der Melodie, nach den acht Tönen, geordnet sind. Jeder dieser Töne ist eine Woche im Gebrauch, der Gesang aller acht Töne der Reihe nach im Verlaufe von acht Wochen heißt ‚Säule'; in einem Jahre werden sechs Säulen gesungen. Als Verfasser der Gesänge gelten Johannes Damascenus, Joseph, der Hymnograph († 883) und der Metropolit von Nicäa Theophanes Graptos um 854. Den Namen Parakletike trägt der Oktoichos, weil er, wie Leo Allatius sagt, trostbringend für die Sünder ist und Gebete und Anrufungen zu Gott und den Heiligen enthält. Während die Gesänge für die Sonntage bereits 1899 von Maltzew in dem ‚Fasten- und Blumen-Triodion' veröffentlicht wurden, erscheinen die Gesänge für die Wochentage nun zum ersten Male in einer westeuropäischen Sprache. Über den Oktoichus bietet Nilles im ‚Kalendarium utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis' (Oeniponte 1896/97 I, LI, 199 u. II, 433 ff.) reiche Auskunft. Ich verweise darauf, da die Maltzew'schen Mitteilungen in dem Vorwort zum 1. Bande in literärgeschichtlicher Hinsicht nicht ganz ausreichen.

Es ist kaum möglich in kurzem ohne längere Mitteilungen aus dem Texte die Ordnung und den Inhalt des Oktoichos darzulegen. Man muß eben auf das Buch selbst verweisen. Die Ordnung ist eine dreifache: Gesänge zum Ὄρθρος (Matutin), zur Liturgie und zum Abend. Jeder dieser Gottesdienste besteht aus einer langen Reihe von Anrufungen und Gesängen, welche nach ihrem Inhalt oder auch nach der dabei beobachteten Stellung der Beter benannt werden. Στίχοι (Psalmenverse), καθήματα (Psalmengesang, bei welchem die Sänger sitzen), θεοτοκία (Anrufungen der Gottesmutter), μαρτυρικά (Anrufungen der Märtyrer), κανόνες (eine Reihe von 9 Oden, der Zahl der Engelchöre entsprechend; vgl. die Erklärung Maltzews im Liturgikon. (Berlin 1902 S. 49); κοντάκια (Lieder, in welchen die Bedeutung des Festes erklärt wird), καντανυκτικά (Bußtroparien) folgen einander in bestimmter Folgen. Alle diese Lieder bieten einen reichen Schatz von religiöser Poesie, voll warmen Empfindens, freilich auch schwulstiger und wortreicher, als unsere lateinischen Hymnen und liturgischen Gebete. Unter der Fülle

Digitized by Google

der Worte bergen sich aber tiefe theologische Gedanken, welchen nachzugehen belehrt und erbaut.

Dem zweiten Bande ist eine längere Abhandlung über die Unionsversuche der Anglikaner und Altkatholiken mit der griechisch-orientalischen Kirche vorausgeschickt. Das gründliche und verdienstliche Gutachten fällt abweisend aus. Von besonderem Interesse ist der Nachweis, daß eine Union mit den Altkatholiken unmöglich sei, weil die letzteren im Dogma und in der Disziplin von der orthodoxen Kirche in wesentlichen Punkten abweichen. Die Abhandlung weist das nach bezüglich der Transsubstantiation, des Opfercharakters der Messe, der Beicht und folgert sogar daraus, daß, da die altkatholischen Bischöfe nunmehr mit völlig veränderter Intention die Priesterweihe vornehmen, die altkatholischen Weihen ebenso ungültig sind wie die anglikanischen. (S. LVI, LVII). Die hl. Synode von Petersburg, die Athenische Synode, die rumänische und serbische Kirche haben darum noch jüngst, im Jahre 1903, rundweg eine Union bei dem dermaligen Stande der altkatholischen Dogmatik und Disziplin für unmöglich erklärt. (S. LVIII. ff.) Schon 1883, als die Altkatholiken sich noch mit allerlei Unionsplänen trugen, hat der Petersburger Professor Solowiew die Bündnisunfähigkeit derselben erkannt. Sein Gutachten ist S. LXVII—LXXXVI abgedruckt. Er schließt (S. LXXXV): ‚Auf diese Sache (der Altkatholiken) den Ausspruch des weisen Gamaliel anwendend, müssen wir anerkennen, daß die altkatholische Bewegung sich erwies als „nicht von Gott", sondern von Menschen ausgehend; ihr Mißglücken hat sie aber nutzlos auch für die Menschen gemacht. Die deutsche Regierung und darauf auch die öffentliche Meinung Europas hörte auf, sich mit ihr zu beschäftigen und sie verbarg sich in Unbekanntheit, indem sie für die Welt nur die Moral hinterließ, daß die menschliche Person ohnmächtig und ihr Wirken unfruchtbar ist, so oft es hervortritt nur im Namen eigener Meinung und eigenen Fühlens und Strebens, aber nicht im Namen einer allgemeinen weltgeschichtlichen Idee.' So Solowiew. Wir wünschen, daß die preußische Staatsregierung dieses Gutachten und die ganze Abhandlung in ernste Erwägung zöge und endlich die unerträgliche Fiktion des Altkatholikengesetzes, daß nämlich die Altkatholiken Katholiken seien, aus der Welt schaffte.

München. Adolph Franz.

Digitized by Google

Andreas Bodenstein von Karlstadt. I. Teil: Karlstadt und die Anfänge der Reformation. Von Hermann Barge. Leipzig, Fr. Brandstetter 1905. XII, 500 Seiten. 8°. *M.* 10.—.

Ein neues Werk über Karlstadt, der in der religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat, darf sicher mit Freuden begrüßt werden, um so mehr als die letzte monographische Arbeit über den vielgenannten Neuerer von Jäger (Stuttgart 1856) als ein durchaus unzulängliches und unkritisches Buch anzusehen ist. Mit weit größerer Gründlichkeit als sein Vorgänger ist der neue Biograph zu Werke gegangen. Fleißige Nachforschungen in einer großen Zahl von Bibliotheken und Archiven lieferten ihm ein reiches gedrucktes und ungedrucktes Material, so daß er die bisherigen Angaben über Karlstadt vielfach berichtigen und ergänzen konnte. Schon im ersten Teile der neuen Lebensbeschreibung, die zwei Bände umfassen wird, werden verschiedene strittige oder dunkle Fragen durch archivalische Funde aufgehellt; noch zahlreichere neue Aufschlüsse soll der zweite Band bringen, der bereits im Manuskript vollendet ist und nach einigen Monaten erscheinen wird.

Der erste Band schließt mit der Rückkehr Luthers von der Wartburg nach Wittenberg im Frühjahr 1522 und mit der Unterdrückung der radikalen von Karlstadt eingeführten Neuerungen. Sehr eingehend wird Karlstadts allmählicher Bruch mit der katholischen Kirche geschildert, sowie die Aufsehen erregende Tätigkeit, die er während Luthers Abwesenheit als Führer der neugläubigen Bewegung in Wittenberg entwickelt hat. Die Würdigung, die Barge seinem Helden zuteil werden läßt, weicht von den herkömmlichen Darstellungen erheblich ab. Karlstadt wird hier viel günstiger beurteilt, als dies bisher geschehen ist, während an Luthers Lehre und Handlungsweise wiederholt scharfe Kritik geübt wird. Dabei lag es dem Verfasser, wie er selber in der Vorrede erklärt, „natürlich völlig fern die persönliche Größe Luthers herabzusetzen." „Wenn der Reformator in unserer Darstellung des öfteren in ungünstiger Beleuchtung erscheint, so muß darauf hingewiesen werden, daß gerade im Verhältnis zu Karlstadt die abstoßenden Seiten an Luthers Wesen grell zutage treten." Barge schreibt auch Karlstadt eine weit bedeutsamere Rolle zu, als sie ihm bisher zugestanden wurde. Er betont, daß Luther von Karlstadt „starke Anregung und Förderung" erhalten

Digitized by Google

habe (S. 84), daß er in verschiedenen Fragen von ihm beeinflußt worden sei (S. 300). Andererseits unterscheide sich Karlstadt vorteilhaft von Luther durch ein besseres Verständnis für volkstümliche Frömmigkeit, durch höhere religiöse Bewertung der Werke als der Früchte des Glaubens, sowie durch das Bestreben, die evangelischen Grundsätze auf die praktischen Verhältnisse des täglichen Lebens anzuwenden.

Gerade dies Bestreben habe den unter Karlstadts Einfluß in Wittenberg eingeführten Reformen zugrunde gelegen. Daß er bei seinen kirchlichen Neuerungen einem „ziellosen Radikalismus" gehuldigt habe, müsse bestritten werden; die Ausschreitungen, die dabei vorkamen, habe er nicht gebilligt. Übrigens sei Luther viel leidenschaftlicher als er gegen den katholischen Gottesdienst und althergebrachte Gebräuche aufgetreten. „Aus einer Reihe von Aussprüchen Luthers konnte man kaum etwas anderes herauslesen als die Aufforderung zu gewaltsamem Widerstande gegen das katholische Kirchenwesen." (S. 334). Als aber Karlstadt dieser Aufforderung nachkam, da sah Luther in ihm einen vom Satan Besessenen. „Die Wandlung, welche sich bei Luther in der Beurteilung der Wittenberger Bewegung während der Monate Januar bis Februar 1522 vollzog, wird immer ein psychologisches Problem bleiben." (S. 434). Barge bedauert sehr, daß durch das Eingreifen Luthers der Einfluß Karlstadts auf den weiteren Gang der kirchlichen Entwickelung des Protestantismus lahmgelegt wurde. „Einige Jahre später hat Luther selbst fast alle die Reformen vorgenommen, welche er im Jahre 1522 als zu frühzeitig verworfen hatte. Aber der Geist des evangelischen Kirchenwesens, das er aufrichtete, war jetzt ein anderer als damals. Nicht ohne innere Blutungen war die Katastrophe des Jahres 1522 überwunden worden, und der Blutverlust ward fühlbar. Das religiöse Selbstbestimmungsrecht war der Gemeinde verloren gegangen und damit die tätige Anteilnahme der einzelnen am kirchlichen Leben; die Autorität des Landesherrn gab auch in kirchlichen Dingen den Ausschlag: seine Exekutivbefugnis ging ins Grenzenlose. Der Verzicht auf eine sittliche Beeinflussung des öffentlichen Lebens war endgültig vollzogen. Vor allem: aufs neue war in den Verkehr zwischen Gott und Mensch eine Vermittlungsinstanz eingeschoben worden, das geistliche Amt. Eine Generation später konnte ein treuer Vertreter der lutherischen

Digitized by Google

Kirchlichkeit die Worte aussprechen: Wo kein Predigtamt wäre, könnte kein Mensch selig werden." (S. 459 f.)

Referent kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Barge die Bedeutung Karlstadts überschätzt. Daß er seinen Helden gegen falsche Anschuldigungen in Schutz nimmt, ist durchaus zu billigen. Nur dürfte er in dieser Ehrenrettung hier und da zu weit gegangen sein. Dem aufmerksamen Leser wird es auch nicht entgehen, daß der Verfasser verschiedenes bei den Gegnern Karlstadts tadelt, was er letzterem nachsichtsvoll durchgehen läßt. Wenn Luther nach seiner Rückkehr von der Wartburg in Wittenberg einige kirchliche Gebräuche, die Karlstadt abgeschafft hatte, wieder einführte, so wird dies als ein „neuer Gewissenszwang" bezeichnet, „der den Wittenbergern auferlegt wurde"; durch die Wiederherstellung des katholischen Ritus „fühlten sich Karlstadt und Tausende aus der Gemeinde aufs schwerste vergewaltigt" (S. 453). Wenn aber Karlstadt den Kurfürsten auffordert, das Meßopfer in den Kirchen seines Landes abzuschaffen, so findet Barge in einem solchen Vorgehen keine Aufforderung zur Vergewaltigung der Gewissen. Auf S. 371 spricht Barge von dem „niedrigen Niveau der Kampfesweise", deren sich die lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts gegen Karlstadt bedienten. Wie oft hat aber Karlstadt in der unwürdigsten Weise katholische Lehren und Einrichtungen bekämpft! Daß seine Polemik öfter auf einem „recht niedrigen Niveau" gestanden habe, wird von Barge nicht hervorgehoben. Was Luther über die von Karlstadt geleiteten Wittenberger Reformbestrebungen sagt, sei durchaus nicht „als eine Quelle historischer Erkenntnis anzusehen." (S. 436). Was aber Karlstadt über katholische Dinge und Personen sagt, wird nur zu oft von Barge als glaubwürdig angenommen. Und doch ist in jüngster Zeit auch von protestantischer Seite wiederholt betont worden, daß für die genaue Kenntnis der kirchlichen Lehren und der kirchlichen Zustände des ausgehenden Mittelalters „die Schriften der Reformatoren kaum als sekundäre Quellen zu benutzen sind."

Den schärfsten Widerspruch fordert nicht selten Barge durch seine theologischen Erörterungen heraus. Daß er hierbei seinen protestantischen Standpunkt offen kundgibt, soll ihm keineswegs verargt werden. Zu tadeln ist aber, daß er öfter katholische Lehren und Einrichtungen ohne genauere Kenntnis derselben in

Digitized by Google

der abfälligsten Weise beurteilt. Viel sicherer geht der Verfasser, der übrigens, wie er selber in der Vorrede bemerkt, „Historiker, nicht Theolog ist", wenn er sich auf rein historischem Gebiet bewegt. Hier ist nur wenig zu beanstanden. Wundern muß man sich einigermaßen, daß der sonst so gut belesene Forscher das bekannte Schreiben Luthers an Leo X. noch auf den 3. März 1519 setzt (S. 142), nachdem Brieger schon längst in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (Bd. XV. 1895, S. 204 ff.) nachgewiesen hat, daß der Brief anfang Januar 1519 geschrieben, aber nicht abgesandt worden ist.

Die unbestreitbare Tatsache, daß seit dem Beginn der religiösen Wirren der Besuch der Universitäten sehr bedenklich abnahm, erklärt Barge (S. 419) in einer eigentümlichen Weise. Bisher hatten manche Studenten ihren Lebensunterhalt aus den Einkünften des Bettels bestritten. „Aber nun, da die Jugend die reformatorischen Lehren in sich aufgenommen hatte, sträubte sich ihr religiöses Empfinden gegen den Empfang derartiger Wohltaten. Man empfand es als entwürdigend, sich zum Objekt werkheiliger Handlungen herzugeben." Von dem Vorhandensein eines solchen Ehrgefühls ist in den zeitgenössischen Quellen kaum etwas zu finden; dagegen wird öfter geklagt, daß man den armen Studenten nichts mehr geben wolle. Nemo opitulatur pauperibus scholasticis, klagt Melanchton im Jahre 1539. Corpus Reformatorum XI, 457. Vgl. auch Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchenvisitationen. Leipzig 1879. S. 80. 190. 198. Von manchen Stadträten wurde auch den Studenten das Betteln verboten. So heißt es z. B. in der unter Karlstadts Einfluß enstandenen Wittenberger Ordnung vom Jahre 1522: „Kein fremder Schüler soll in unserer Stadt gelitten werden, will aber einer oder mehr bei uns studieren, der mag sich selbst mit Essen und Trinken versehen, denn wir keinem wollen gestatten zu bettlen." Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. 1. Abt. 1. Hälfte. Leipzig 1902. S. 697.

Irrig behauptet Barge (S. 204), daß Tetzel im Jahre 1517 den Ablaß in Annaberg gepredigt habe. Daß die herkömmliche Ansicht falsch ist, habe ich in meiner Schrift über Tetzel (Mainz 1899, S. 37) dargetan. Über den Annaberger Ablaß von 1517 findet man jetzt näheres bei A. Schulte, Die Fugger in Rom.

Digitized by Google

Leipzig 1904. I, 76. Die Ablaßbulle, die Leo X. 1516 für die Wittenberger Schloßkirche ausgestellt hat, gewährt keinen Ablaß von 100 Jahren (S. 44), wohl aber einen vollkommenen Ablaß. Der angebliche Ablaß von 100 Jahren beruht auf einer irrigen Angabe des Nürnberger Juristen Christoph Scheurl, wie ich jüngst in der Theologischen Revue (1904, S. 542) hervorgehoben habe. Bei Erwähnung des Widmungsschreibens an Staupitz, in welchem Karlstadt den Spruch: Tuus sum ego, salvum me fac! erklärt, hätte nicht auf das 17. Kapitel des Johannesevangeliums, wo jener Spruch nicht steht, hingewiesen werden sollen (S. 92), sondern auf den Wahlspruch des Staupitz: Jesus, tuus sum ego, salvum me fac! oder auf Psalm 118, 94.

Doch dies sind nur Kleinigkeiten! Viel wichtigeres wäre gegen Barges theologische Erörterungen einzuwenden. Wenn wir aber auch auf letzterem Gebiete manche seiner Behauptungen als unzutreffend zurückweisen müssen, so soll doch nochmals betont werden, daß wir es hier mit einer durchaus fleißigen und ernsten Arbeit zu tun haben. Man darf daher dem zweiten Bande, der über Karlstadts weitere Schicksale manche interessante Aufschlüsse bringen wird, mit Spannung entgegensehen.

München. N. Paulus.

XI.

Miszelle.

Der Selige Pfarrer Vianney von Ars. Das Leben des berühmten Pfarrers von Ars in der Diözese Belley in der Landschaft von Lyon, Jean Maria Vianney, ist in Deutschland viel zu bekannt, als daß es hierorts auch nur in seinen vornehmlichsten Zügen dargelegt zu werden brauchte. Die unten verzeichnete Arbeit[1]) verdankt ihren Anlaß der am Sonntag 8. Januar 1905 durch Papst Pius X. in dem St. Petersdom zu Rom vollzogenen feierlichen Seligsprechung des berühmten Mannes. Sie zeichnet sich aus durch eine echt französische, an-

1) „Les Saints". Le Bienheureux Curé d'Ars (1786—1859) par Joseph Vianey, Paris. Victor Lecoffre. 1905. 12°. pag. 200. Frcs. 2.—.

Digitized by Google

mutige Gruppierung der Tatsachen, welche mit der Schablone gebrochen hat. Aus der Reihe der lesenswerten Kapitel fesseln unser lebendiges Interesse diejenigen, welche die Wallfahrten nach Ars, das innere Leben des Seligen, sowie den Prozeß der Seligsprechung betreffen. Wie aus einer Anmerkung zu S. 194 zu entnehmen, spricht der Verfasser dem Domherrn Sevin von Belley für die Mitteilung neuer Tatsachen aus dem Leben des Seligen seinen Dank aus.

Zu den eifrigsten Verehrern des Pfarrers von Ars gehörte der „Papst mit dem goldenen Herzen", wie König Friedrich Wilhelm IV. sich treffend ausgedrückt. Bereits am 3. Oktober 1874 hat Pius IX. den berühmten Prediger, Beichtiger, Wundertäter, Aszeten Ehrwürdig gesprochen. Im Dekrete der Rituskongregation vom 1. August wurden betont seine Gottesliebe, die ihm verliehene Gnade der Bekehrung der Sünder und seine Gabe des Rates. Allbereits hatte Leo XIII. die Prüfung der auf die Fürbitte Vianneys gewirkten Wunder auf den 14. Juli 1903 angesetzt, dann dieselbe, unter Vorbehalt dieses Tages für Jeanne d'Arc, auf einen unbestimmten Zeitpunkt hinausgeschoben. Da fügte es Gottes Vorsehung, daß am 4. August 1903, dem 44. Jahrestage des Heimganges des Seligen, der ehemalige Pfarrer von Tombolo auf den Lehrstuhl Petri erhoben wurde. Mit unermüdlichem Eifer hat der eine Amtsbruder auf der Hochwarte der Christenheit die Verehrung des andern, dessen Ruf aus dem stillen Dorfe am Fuße der Monts d'Or in alle Lande gedrungen, gepflegt und oberhirtlich verbreitet. Am 26. Januar 1904 die von Leo XIII. beschlossene Sitzung abhaltend, nahm Pius X. den Bericht des Kardinals Matthieu über die Tatsache der beiden erforderlichen Wunder entgegen, welchen die Kongregation der Riten am 21. Februar genehmigte. „Wir befinden Uns außer Stande," bemerkte der Heilige Vater bei dieser Gelegenheit, „der Freude Ausdruck zu leihen, welche das herrliche Dekret unserer Seele bereitet, das die Echtheit der auf die Fürbitte des Ehrwürdigen Vianney gewirkten Wunder bestätigt; in Wahrheit, wir haben keine Worte dafür. Nichts angenehmeres, nichts ersprießlicheres konnte Uns, die Wir soviele Jahre lang hochherzig das Pfarramt bekleidet, aber auch nicht minder allen Pfarrern der katholischen Welt begegnen, als die Seligsprechung dieses ehrwürdigen Pfarrers, und zwar umsomehr,

Digitized by Google

als sein Ruhm auf alle diejenigen seinen Widerschein werfen wird, welche sich der Leitung der Seelen gewidmet haben. O! möchte Gott es walten, daß alle Pfarrer ohne Ausnahme, sich den Ehrwürdigen Vianney zum Beispiel nehmen und in seiner Schule jene wunderbare Frömmigkeit gegen Gott lernen, deren schweigende Beredsamkeit die Seelen derart anzieht und bezaubert, daß kein Glanz der Sprache, keine Fülle der Rede sich mit ihr vergleichen ließe. Vianney vor Augen haltend, mögen die Pfarrer jene Gottes- und Nächstenliebe nähren, die selbst zur Dahingabe des Lebens drängt" (198).

Am Sonntag den 8. Januar 1905 wurde vormittags in der Peterskirche das Dekret der Seligsprechung Vianneys verlesen. Um halb vier Uhr nachmittags erschien Pius X. in der vatikanischen Basilika zur Verehrung des neuernannten Seligen, an dessen Tugenden passende Inschriften erinnerten.[1]) Damit

1) Unter dem Bronzetor von St. Peter las man an dem Rahmen eines den neuen Seligen darstellenden Bildes die Worte:

Venerabilis Dei Servus
Joannes Maria Vianney
Parochus vici Ars in Gallia

Unter den beiden Seitentoren befanden sich die zwei Inschriften:

Pastor bone
Venerabilis Joannes Maria
qui
Christi vestigia sedulo premens
gregem tuum
contra lupum furentem naviter tuebaris
Jam caelitum gloria feliciter potite
Supremi Pastoris
gregisque Christi Pio concrediti
a portis inferis dire vexati
pie memento

Venerabilem Dei Servum
Joannem Mariam Vianney
Quem Pius Papa X parochus ipse
Pastoris secundum Cor Jesu exemplar
Pie venerabatur
Jam Pontifex factus
Beatorum caelitum fastis laetus adcenset
Sacri regiminis anno secundo
Ab Immaculato Conceptu solenniter adserto
quinquies decimo

Digitized by Google

ist einem Manne Gerechtigkeit widerfahren, der in der französischen Kirche des neunzehnten Jahrhunderts eine weittragende Rolle gespielt. Das Zeitalter, in welchem die Philosophie Kants in die Reihen der französischen Geistlichkeit Einlaß erhielt und wo man „des infiltrations protestantes dans le clergé de France" reden konnte, hat er nicht erlebt. Gerne wird die Unzulänglichkeit seiner theologischen Bildung eingeräumt und Vianney selbst liebte es, sich als Ignorant zu bezeichnen. Aber nichtsdestoweniger bleibt wahr, daß dieser schlichte Landpfarrer in hervorragendem Maße die Gabe der Weisheit besaß, die alle irdischen Erscheinungen im Lichte der höchsten Grundsätze auffassen lehrt.[1]) jener Weisheit, die der hl. Paulus aus der Theologie des Kreuzes Christi hervorgehen läßt (1. Kor. 1, 17).

Heute bildet der Pfarrer von Ars ein neues Glied in jener glänzenden Kette von Heiligen wie Germaine Cousin, Benoit Labre, Pierre Fourier und Jean Baptiste de la Salle, und Ehrwürdigen wie Jeanne d'Arc und Sophie Barat, welche Frankreich im neunzehnten Jahrhundert hervorgebracht.[2]) Kein Wunder daher, wenn die gesamten Pfarrer Frankreichs auf Anregung des bei der Seligsprechung in Rom anwesenden Kardinal-Erzbischofs Couillé von Lyon unter Billigung Pius X. den Seligen Pfarrer Vianney zu ihrem himmlischen Anwalt erkoren haben.

A. Bellesheim.

---

1) S. Thomas 1. 2. qu. 57. a. 2.

2) Mgr. Baumard, Un siècle de l'eglise de France (Paris 1901) 484. Vgl. meine Besprechung im Katholik 1901. II, 90—93. Bianey oder Vianney? Der Verfasser spendet in einer Anlage die Urkunde der Taufe des Seligen. In dieser, wie im Ehevertrag seiner Eltern steht Bianey. Der Selige selbst hat stets Viannen geschrieben und diese Lesart ist auch in die offiziellen Urkunden des hl. Stuhles übergegangen.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

Register des „Katholik".

Jahrgang 1904.

(Die eingeklammerte Ziffer bedeutet Band II.)

Aegidius Romanus de Colonna, Joh. Gerſons, Dionys des Karthäuſers u. J. Sadolets pädagog. Schriften r. v. α. β. 228—30.
Arno v. Walden, Der Dichterphiloſoph Joh. Jörgenſen u. ſeine Werke 212—28.
Auflöſung der Jeſuiten in Mainz 79 f.
Ave Maria r. (2) 399.

Babyloniſche Verwirrung ſ. Selbſt.
Bach, Dr., Jakob Balde r. v. Dr. Poſtina 231—3.
Barnabasbrief 273—304.
Baudrillart, Saint Paulin évêque de Nole r. v. Bellesheim (2) 397.
Baumſtark, A., Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato r. v. α. β. (2) 78—80.
Beiſſel, S. J., Fra Giovanni Angelico da Fieſole r. v. Bellesheim (2) 395—7.
Belſer, Dr., Die Geſch. des Leidens u. Sterbens, der Auferſtehung u. Himmelfahrt des Herrn r. v. J. Schäfer 137—9.
Benedikt VIII., Oſterreiſe 186—90.
Berchois, Die Rolle des Klerus in der modernen Geſellſchaft r. v. Hubert 399 f.
Bergſtraße ſ. Veit.
Berlin, Führer durch 308—10.
Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi r. v. Kaufmann 141 f.
Bibliſche Urgeſchichte 241—51.
Binder, Dr., Luiſe Henſel r. v. α. β. (2) 238 f.
Biſchofsamt, deſſen Würde u. Bürde 81—95.
Blennerhaſſet Ch., John Henry Newman r. v. Bellesheim (2) 232—7.
Bludau, Dr., Richard Simon u. das Comma Johanneum 29—42, 114 bis 22. — Die Verfaſſerin der Peregrinatio „Silviae" (2) 62—74, 81—98, 167—79.
Bockenheimer, Dr., Kurmainz (2) 217 bis 31, 241—58.
Brand, P. Edmundus Augerius S. J. r. v. A. B. 151 f.
Braun, C. Dr., Die kath. Predigt 1450—1650 r. v. F. K. 393—7.
Brémond, Le Bienheureux Thomas More r. v. Bellesheim (2) 154.
Brück, Dr., Geſch. der kath. Kirche in Deutſchland im 19. Jahrh. r. v. S. (2) 393.

Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne etc. r. v. Kaufmann 139 f.
Camm, O. S. B., Lives of the English Martyrs r. v. Bellesheim (2) 154—6.
Cathrein, S. J., Moralphiloſophie r. v. Bellesheim 237 f.
Chargeboeuf E., La bible méditée r. v. α. β. (2) 156 f.
Chriſtentum als Syntheſe von Gegenſätzen 176—86.
Comma Johanneum ſ. Bludau.

Deutſche Orientgeſellſchaft 400.

Digitized by Google

Dieffel, G., Das größte Denkmal der göttlichen Liebe r. v. α. β. 230 f.
Drury, E,. What the church teaches r. v. P. A. Daniels 239.
Dufourcq, A., Saint Irénée r. v. Bellesheim (2) 152 f.
Duhr, B., S. J., Jesuiten-Fabeln, r. v. R. (2) 239.

Ehescheidung, s. Gillmann.
Elteiter, Eines Papstes Osterreise 186—90.
Erziehung s. Kneib.
Esser, Th., O. Pr., Über die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte (2) 98—114, 192—217, 280—301, 351—73.

Falk, Dr., Zum Leben im Mittelalter 251—9.
Fonck, S. J., Die Parabeln des Herrn im Evangelium r. v. J. Schäfer (2) 392 f.
Frankfurter zeitgemäße Broschüren r. v. M. R. 79.
Franz, Dr. A., Wie man dem Volke im 15 Jahrh. über den Ablaß predigte (2) 115—20. — Eine „practica“ de modo praedicandi aus der ersten Hälfte des 15. Jahrh. (2) 161—6. — Sprichwörterpredigten aus dem 15. Jahrhundert (2) 373—84.
Franz Adolph, Dr., Das Rituale von St. Florian, aus dem 12. Jahrh. r. v. Bellesheim (2) 158—60.
Frere, The English Church in the Reigns of Elizabeth and James I. r. v. Bellesheim (2) 315—7.

Gander, O. S. B., Schöpfung und Entwicklung r v. R. (2) 399.
Gegenreformation s. Veit.
Geschäftskatholizismus 55—66.
Gietmann, S. J, Aesthetik der Baukunst r. v. A. B. 148—50.
Gilge, Ed. K. zur, Friedrich Nietzsche (2) 384—90.
Gillmann, Fr., Zur Gesch. der kanonischen Ehescheidung 191—212. — Huguccio über die Heiligung, das Virginitätsgelübde u. die Ehe der Gottesmutter 304—12.
Giobbio A., Oesterreich, Frankreich u. Spanien u. das Ausschließungsrecht im Konklave r. v. α. β. (2) 150—2.
Girandeau, S. J., Die Parabeln des r. v. R (2) 157 f.
Gotthardt, G., s. Lauchert.
Gregor der Große 123—37.

Hagiologisches aus Alt-Livland 378 bis 91, (2) 24—41.
Haupt, A., Die Tochter des Alemannenkönigs r v. R (2) 240.
Hedley, O. S B., A Bishop and his Flock r. v. Bellesheim 313 f.
Heinemann, J., Bilder-Bibel r. v. M. R. (2) 240.
Heiner, Dr., Benedicti XIV. Papae opera inedita r. v. Bellesheim (2) 143—7.
Helmling, O. S. B, Hagiographischer Jahresbericht r. v. A. B. 150 f
Herders Konversations-Lexikon r. v. R. 397 f.
Hilger, S. J., Der Index der verbotenen Bücher r. v. Bellesheim (2) 75—7.
Huguccio s. Gillmann.

Jesuiten in Mainz, Auflösung der 79 f.
Immaculata u. Mainzer Hochschule 240.
Jörgensen J. 212—28.

Kelch, Einzelkelch, Gemeindekelch (2) 269—79.
Kerval, Léon de, S. Antonii de Padua vitae duae r. v. N. Paulus 236 f.
Kiesl, F. X. Dr., Der Friedensplan des Leibniz r. v. N. Paulus 71 bis 6.
Kienle, A., O S. B, Welches ist der eigentliche Anfang der hl. Messe (2) 259—69
Kleinschmidt O. F. M., Hie Einzelkelch! Hie Gemeindekelch! (2) 269 bis 79.
Kneib, Dr., Moderne Anklagen gegen die Grundrichtung in der kirchlichen Erziehung 1—16.
Kommunion-Andenken r. v. M. R. 159.
Korth L., Die Patrozinien der Kirchen und Kapellen im Erzbistum Köln r. v Hertkens (2) 149 f.
Krebs P., C. Ss. R., Die Herrlichkeiten Mariens r. v. Bellesheim 235. — Maria ohne Sünde empfangen r. v. X. 319 f.
Kreuzsteine 42—54.

Längstalter W., Diakonissen oder Barmherzige? r. v. Hubert (2) 400.
Lauchert, Dr., Der Passauer Domherr Dr. Georg Gotthardt 321—49 (2) 41—60.
Leclerq H.. L' Afrique chrétienne r. v. Bellesheim (2) 147—9.
Lehmen, S. J., Lehrbuch der Philosophie r. v. z. ß. (2) 142 f.
Livland s. Hagiologisches.

Mainzer Konzilsakten v. J 1549 320.
Martin Dr. E., Saint Leon IX. r. v. Bellesheim 318 f.
Messe, Anfang der (2) 259—69.
Meunier, Das Werk der hl. Kindheit Jesu r. v. M. R. 152.
Meyenberg, Homilet. und katechet. Studien r. v. J. St. 66—71.
Mittelalter, Leben im 251—9.
Moccegiani, C. F. M., Jurisprudentia ecclesiastica r. (2) 317 f.
Morowski, S. J., Abende am Genfer-See r. v. R. (2) 394 f.
Mutter Gottes, Heiligung ꝛc. 304—8.

Nagl, Dr., Erasm., Zur biblischen Urgeschichte 241—51.
Niederhuber, Dr., Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden 312 f.
Nietzsche, Fr, (2) 384—90.
Nordwälder, Friedrich Paulsen und seine religiösen Anschauungen (2) 1—24, 121—42, 180—91, 302—7, 327—51.

Pastor, Geschichte der Päpste r. v. W. Gulik 143—6.
Paulsen, Friedr., s. Nordwälder.
Peregrinatio Silviae s. Bludau.
Pohle, Dr., Lehrbuch der Dogmatik r. v. Becker (2) 308—10. — P. Angelo Secchi r. (2) 231.

Qohelets Unsterblichkeitsglaube (2) 321—7.

Raich, J. M., Dr., Wilhelm Emanuel, Freiherr v. Ketteler, Hirtenbriefe r. v. O. B. 140 f
Raich, M., Die sog. Kreuzsteine 42 bis 54.
Rauschen, Florilegium patristicum r. v. Schmidt 152—4.
Rinieri Ilar., Corrispondenza inedita dei Cardinali Consalvi e Pacca r. v. Bellesheim 1315—7. — Il congresse di Vienna e la santa Sede (1813—1815) r. v. Bellesheim (2) 313—5
Rody, Dr., Geschäftskatholizismus u. Verwandtes 55—66.
Rossum M. van, S. Alphonsus M. de Ligorio et Immaculata Conceptio r. v. Bellesheim (2) 311 f

Sägmüller, Dr., Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts r. v. Bellesheim 310 bis 12.
Sawicki, Dr., Das wahre Christentum als Synthese von Gegensätzen 176—86.
Schäfer, A., Dr, Die beiden Briefe Pauli an die Korinther r. v. S. (2) 390 f.
Schmidt, Dr., Ein sozialer Papst vor 1300 Jahren 132—37.
Schmitt, G., Vernunft u. Wille r. 238 f.
Schmitz, W., S. J., Das Rosenkranzgebet r. v. F. F. 76—8.
Schweitzer, B., Dr.. Der Barnabasbrief über Glaube u. Werke 273 bis 304.
Schwieters, Das Kloster Freckenhorst r v A. B. 319.
Seidenberger, Dr., Ein kirchlicher u. sozial-charitativer Führer durch Berlin u. die fürstbischöfl Delegatur 308—10.
Selbst, Dr., Babylonische Verwirrung 16—28, 96—113.
Sickenberger, Geschichtliche Jugend- u. Volksbibliothek r. 399.
Sieger, Jos., Das Buch Tobias u. das Märchen von dem dankbaren Toten 367—77.
Singer, Der Humanist Jak. Merstetter r. v. N. Paulus 398.
Soffner, Joh., Dr., Friedrich Staphylus r. v. N. Paulus (2) 318—20.
Sommer, G. M., Erstkommunion-Glöcklein r. v. R. (2) 239.
Sprichwörterpredigten aus dem 15. Jahrh. s. Franz.
Stephens, A history of the English church r. v. Bellesheim 146—8.

Tobias s. Sieger.
Thurston, S. J., Lent and holy Week r. v. Bellesheim 314 f.

Digitized by Google

Veit, A., Die Gegenreformation an der Bergstraße in der ersten Hälfte des XVII. Jahrh. 259—73, 350 bis 66.
Veuillot, Eug., Louis Veuillot r. v. Bellesheim 391—3.
Veuillot L., Ste Germaine Cousin r. v. Bellesheim (2) 153 f.

Walter, Dr., Der kath. Priester ꝛc. r. v. Hubert 231.
Warko, Joh. Mensings Lehre von der Erbsünde ꝛc. r. v. N. Paulus 154—9.
Watterich, J. B. 161—75.
Welte, O. S. B., Professor J. B. Watterich 161—75.
Wernz, Fr. X., S. J., Jus decretalium r. v. Bellesheim 233 f.
Wilmers, W., S. J., Geschichte der Religion r. v. Bellesheim (2) 397 f.
Würde u. Bürde des Bischofsamtes 81—95.

Zapletal, O. Pr., Der Unsterblichkeitsglaube Qohelets (2) 321—7.

Digitized by Google

XII.

Zur geplanten Emendation des römischen Breviers.

(Von A. Špaldák S. J.)

1. „Divinam psalmodiam sponsae consolantis in hoc exilio absentiam suam a sponso caelesti decet esse non habentem rugam neque maculam; quippe cum sit hymnodiae filia, quae canitur assidue ante sedem dei et agni." Eine erhabene Auffassung des Breviergebetes ist in diesen Worten Urbans VIII.[1]) zum Ausdrucke gebracht. Wie die diesseitige Lebensentwicklung der Natur nicht bei den Bildungen stehen bleibt, welche zum organisch-physiologischen Sein unentbehrlich sind, sondern darüber hinaus es zu einem rein idealen und ästhetischen Moment in der Blüte bringt, so läßt sich das Breviergebet voll und ganz nur verstehen als die Blüte des christlichen Lebens im Diesseits, als ein schwacher Abglanz der künftigen Vollendung. Ob das Ideal des Breviergebetes, wie es dieser Auffassung entspricht und in den obigen Worten Urbans gefordert wird, wirklich erreicht ist, das wollen wir vor allem zum Gegenstand unserer Untersuchung machen, um dann ganz besonders für einen Punkt, die Verwendung des Geschichtlichen im Brevier, nach den richtigen Grundsätzen zu forschen.

2. Wie eine Blume gar verschiedene Auffassungsweisen zuläßt, so ergeht es auch dem Breviergebet. Der dichterisch veranlagte Blumenliebhaber sieht in jener nur das Schöne, der eingefleischte Ökonom nur den Abgang des Gewinnes. Gar viele, die über das Brevier geschrieben haben, fanden es in jeder Hinsicht vollkommen;[2]) alle angeblichen Mängel wußten sie zu be-

1) Breve vom 25. Jan. 1631.

2) Pastor Bonus XIII (1900/1) S. 11 (P. Bruder).

Digitized by Google

schönigen;[1]) jeder Gedanke an eine Reform erschien ihnen als eine Anmaßung.[2]) — In den Augen anderer wieder fand das Brevier keine Gnade.[3]) Mit dem veralteten, ungereimten und unnützen Zeug solle man ganz aufräumen in unserem fortgeschrittenen Zeitalter.[4]) An dessen Stelle sei höchstens eine Morgen- und Abendbetrachtung nebst kommentierten Stücken aus dem neuen Testament zu setzen.[5])

Die Kirche hielt zwischen diesen beiden Extremen unbeirrt die Mitte ein. Sie anerkannte durch die Tat die Reformbedürftigkeit des Breviers, und vergaß nie, daß es ein Menschenwerk ist.[6]) Aber sie scheute keine Opfer und Mühen, um diese Einrichtung aufrecht zu erhalten.

3. An Mängeln und Unvollkommenheiten, die man an dem gegenwärtigen Brevier schon seit langem ausgesetzt, fehlt es nicht. Wir übergehen die extremen Forderungen derer, die ins Brevier am liebsten die ganze Dogmatik und Exegese, soweit sie für den Seelsorger notwendig ist, hineingezogen hätten.

---

1) *L. Bacuez*, Du Saint-Office. Paris 1872, deutsch Das Brevier Mainz 1891, p. 166: „Welchen Nachteil kann es haben, den besonderen Sinn eines Verses nicht zu beachten, oder ihn in einer Weise auszulegen, die weniger den Regeln der Grammatik als den Zeitumständen und unseren Gesinnungen entspricht? Die Frömmigkeit, die in ihrer Weise erfinderisch und verschieden ist wie die Gnade, verlangt eine gewisse Freiheit."

2) Ferd. Probst, Brevier und Breviergebet. Tübingen 1854. „Es ist wirklich ein Fortschritt, daß man in unseren Tagen die Brevierreformer einfach ignoriert."

3) Vgl. *Jac. Jos. Duquet* (Orat.), Tractatus de oratione publica. 1633. Jul. Sempr. Gracchus, Aufruf an die katholische Geistlichkeit Deutschlands. Altenburg 1831.

4) Vit. Ant. Winter, Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie. 1. Versuch. München 1804.

5) Archiv für das katholische Kirchen- und Schulwesen. Frankfurt 1815. III, 53. Vgl. die Ansicht des Mainzer Vikariats i. J. 1789 bei *Aug. Roskovány*, Coelibatus et Breviarium. Pestini 1861. Tom. V p. 748.

6) „Nihil humano elaboratum ingenio tam exactum initio unquam fuit, quin postea multorum accedente iudicio perfectius reddi possit, ut in ipsis etiam ecclesiasticis institutis circa primitivam praesertim ecclesiam contigisse videmus." Quignonez in der Vorrede zu seinem Brevier. (Bei *A. Roskovány*, Coelibatus et Breviarium. Pestini 1861. Tom. V. p. 213.)

Digitized by Google

Nur beispielshalber erlauben wir uns hier teilweise die wohlgemeinten Vorschläge anzuführen, die A. J. Binterim (Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche[1] Bd. IV, Teil 1., S. 456 f.) befürwortet. „1. Man soll Sorge tragen, daß die Geheimnisse der Religion durch Stellen und Auszüge der heiligen Väter, besonders aus den ersten Jahrhunderten erklärt werden. 4. Bei Wunderwerken führe man ganz unbezweifelte Zeugnisse an. 8. Man lasse auch jene Satzungen einfließen, die die alte Strenge der Kirchenzucht vorhalten und suche sie durch bewährte Gründe zu unterstützen. 9. Man durchforsche die alten Gebräuche der heiligen Schriften und suche sie durch die besten Auslegungen und Homilien der heiligen Väter zu erklären, wodurch den Geistlichen auf eine leichte Art geholfen werde, ihren Untergebenen die christliche Lehre nach dem Sinne der heiligen Schrift und der göttlichen Überlieferung vorzutragen."

4. Eine weit verbreitete Klage richtet sich gegen den großen Zeitaufwand, den das Brevierbeten mit sich bringt. Das anderthalbstündige Offizium sei für unsere rastlos tätige Zeit ein viel zu großer Luxus. Und diese Klage geht zum Teil nicht etwa nur von einzelnen unzufriedenen Elementen des Klerus aus. In den Forderungen mehrerer französischer Bischöfe, die an das vatikanische Konzil gerichtet waren, heißt es: „Opportune reformaretur breviarium . . . quoad mensuram officiorum, quae saepe in dominicis praesertim et feriis longiora videntur et *statui praesenti* cleri saecularis, multo minus quam olim numerosi, proindeque magis *occupati*, non satis accommodata." (Collectio lacensis VII, col. 844.) Ein ähnliches Postulat stellten Archiepiscopi et episcopi provinciarum Quebecensis et Halifaxiensis.[1])

Über die Zahl der Geistlichen am Ausgange des Mittelalters vgl. Janssen-Pastor I[18], 703 ff.; Historisch-politische Blätter CXII, 545 ff.

1) Coll. lac. VII, c. 881: „. . . ut brevius sit officium iis diebus, quibus parochi et confessarii muneris sui officiis diutius detinentur, prout sunt vigiliae festorum, sabbata, dominicae praesertim adventus et quadragesimae. Vgl. auch den Antrag des Bischofs von Siebenbürgen von 1805 bei *Roskovány*, Coel. et brev. p. 895 und das Breviarium rom. pro ecclesiasticis et secularibus; auctoritate Consistorii Salisburgensis approbatum. Monachii 1815.

Digitized by Google

Ein anderer Grund für die Verkürzung des Breviergebetes wurde seinerzeit in der Forderung Kaiser Ferdinands I., die er seinen Gesandten zum Trienter Konzil hatte zustellen lassen, geltend gemacht. Es hieß dort (mit offenbarer Bezugnahme resp. Berufung auf einen Ausspruch des hl. Hieronymus[1]): „Expediret hanc taediosam prolixitatem habito delectu resecari, cum melior sit quinque psalmorum decantatio cum cordis serenitate et hilaritate spirituali, quam totius modulatio psalterii cum cordis anxietate et tristitia." (*Roskovány* V, 226 s.). Indes dieser Grund dürfte wohl keineswegs ausreichen.[2]) Die früheren scheinen aber nicht allgemeine Geltung zu haben, so daß das Mittel der Dispens vielleicht genügend wäre, die Schwierigkeiten zu beseitigen.

Gewiß ist, daß man von einem verkürzten Brevier heutzutage im allgemeinen nicht mehr mit Jo. de Arze in seiner Kritik des Quignonez'schen Breviers c. 9 sagen könnte (*Roskovány* V, 658): „Otio nos abundare facit hoc novum breviarium, cum unius horulae spatio, etiam in quadragesima totum pensum ecclesiasticum absolvatur, et in posterum quod libeat liceat tamquam iam gravi excusso iugo." Wenn er dann weiter (c. 18; *Roskovány* V, 711) bemerkt: „Ferendum esset si his solis [occupatissimis] clericis haec psallendi forma proposita esset; . . . quamvis, ut ego opinor, nihil opus est tam religiosis viris blanda indulgentia. Patres enim nostri et religionis magistri multo magis erant in his, quas supra attigi, rebus occupati, nec propter tam pias christianasque operationes a precandi recepto ritu chorique labore recedebant unquam, immo longe frequentiores in orationibus fuisse legimus, quam ulli sint hodie clerici, monachi aut anachoretae".

1) Cf. *C. Remense* a. 1564. (*Harduin* X, 493; *Roskovány* V, 230.)

2) Die Kardinallegaten antworteten, dieser Vorschlag sei „contra constitutionem Gregorii in Syn. gener., de qua in C. Indic. de Consecr. dist. 5. Nam potius augendus est numerus psalmorum, qui cantantur in divinis officiis; nec laici conqueri possunt, quod non tenentur ipsi singulis interesse, minus clerici, quia hoc eorum munus est dicunturque divinis mancipati officiis." *Roskovány*, V, 227; *Le Plat*, Mon. c. Trid. V, 617. — Cf. *Bona*, De div. psalmodia c. 2, n. 10: Vae retroactis saeculis, istos theologos non tulerunt, ut admonerent Ecclesiam, ne tot cantibus et prolixis precibus fatigaretur."

Digitized by Google

so dürfte er, trotzdem er damit nicht allein dasteht, dennoch Unrecht haben. Der hl. Franz Xav. machte freilich selbst keinen Gebrauch von der Erlaubnis, das kürzere Quignonez'sche Brevier zu rezitieren; aber er besorgte sie nachweislich für sechs Kleriker (Epist. ed. P. Possinus, l. 1, ep. 6, p. 35); ähnlich handelte Canisius. — Tatsächlich ist auch das Pianische Brevier kürzer geworden als das frühere war, trotz der Ausführungen desselben Jo. de Arze betreffs Beibehaltung der früheren Verpflichtung zum Officium defunctorum und Officium parvum B. M. V. (c. 4. 5; *Roskovány* V, 643—8).

5. Ein anderer Wunsch geht nach Abstreifung des spezifisch Römischen im Brevier. Anfangs für die römische Partikularkirche berechnet, ist das römische Brevier im Laufe der Zeiten[1]) in der ganzen Kirche eingeführt worden; aber die Entwicklung des universalen Charakters scheint mit der Verbreitung nicht gleichen Schritt gehalten zu haben. Zwar sind viele Heilige der verschiedensten Völker und Länder darin aufgenommen worden, aber man möchte auch noch eine große Zahl der alten zur Ehre der Altäre erhobenen Römer auf das römische Proprium beschränkt wissen. Uns erscheint die Partikularität des römischen Ritus im Kanon der Messe viel auffallender, ohne daß wir je von einem diesbezüglichen Reformvorschlag gehört hätten.[2])

6. Viel beanstandet wurde auch die oft sinnstörende, jedenfalls aber in sich grund- und sinnlose Wiederholung zerrissener Stücke der Responsorien bei der Privatrezitation, eine Wiederholung, wie sie wohl in der Musik gang und gäbe ist, sonst aber keinen Sinn habe und recht unangenehm wirke. Daß man sich heutzutage daran stoßen kann, versteht man leicht.

A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche' Bd. 4, T. 1, S. 450 (Mainz 1827)

1) Hauptsächlich, um baldmöglichst ein korrektes Brevier einführen zu können. Cf. C. Olomucense 1591 bei *Roskovány* V, 258 und C. Vratislav. 1592 ebd. p. 259

2) In einer Erklärung der Sorbonne heißt es bei *Roskovány* V, 252: „Ubi Deus O. M. dedit sanctos, ibi quoque vult per illos invocari a fidelibus populis, sicut voluit rogari a filiis Israël per patres illorum Abraham, Isaac et Jacob." — Die Erinnerung an den Primat der römischen Kirche, die man früher geltend machen konnte und geltend gemacht hat, dürfte heute kein völlig ausreichender Grund sein.

Digitized by Google

sagt darüber: „Die Responsorien und Antiphonen, die Verse und Benediktionen vor den Lektionen können einem wohlbesetzten und ordentlich eingerichteten Chor einen schönen Anstand, eine gewisse Erhabenheit und Feierlichkeit geben; außer dem Chor verursachen sie eine sinnlose Battologie und einen Übellaut; zuweilen sind die Responsorien und Antiphonen so gestümmelt, daß man in den letzten Wiederholungen unmöglich einen vernünftigen Sinn entdecken kann. Es fragt sich also: soll das Brevier nicht so eingerichtet werden können, daß an den hohen Festtagen der Chor seine Majestät beibehalte, beim Privatgebet aber alles wegfalle, was zwecklos und überflüssig scheint. Der große und gelehrte Papst Benedikt XIV. erkannte das Unstatthafte der abgekürzten Antiphonen und Responsorien und dachte auf eine Abänderung und Reformation des ganzen Breviers. Thomassin soll ihn auf diesen Gedanken gebracht haben, der in seinem Werke de N. et V. disciplina sich freimütig aussprach, und den Wunsch äußerte, daß wenigstens bei der Privatabbetung die Antiphonen und Responsorien wegbleiben sollten." Die Kardinäle F. Quignonez und Jos. M. Tommasi wollten die Responsorien und Antiphonen außerhalb des Chores überhaupt fallen lassen. Das könnten wir — salvo meliore iudicio — ebensowenig befürworten, als etwa die Vertauschung des Dominus vobiscum mit einem Dominus tecum bei einer Privatmesse.

7. An den Responsorien findet man auch sonst manches auszusetzen, sie stimmen oft wenig mit den Lektionen der Nokturnen überein.

Als Beispiel führt P. A. Kirsch (Die historischen Brevierlektionen, Würzburg 1902, S. 3) das Responsorium am Donnerstag nach dem Aschermittwoch an: Dum staret Abraham ad illicem Mambre, vidit tres viros ascendentes per viam, tres vidit, unum adoravit etc.

Noch mehr ins Gewicht fällt, daß es unter ihnen, sowie auch unter den Antiphonen zahlreiche gibt, die gar keinen rechten Sinn zu geben scheinen.

Darauf richtete man sein Augenmerk auch unter Benedikt XIV. So wurde beschlossen, in der Antiphon zum Magnifikat in der Vesper vor dem dritten Adventsonntag

Digitized by Google

sei an die Stelle des „quia mihi curvabitur etc.“ zu setzen: „Ego sum Dominus et non est absque me Salvator“ Is. 43, 10. Roskovány V, 620. Vgl. Suitbert Bäumer, Geschichte des Breviers. Freiburg i. B. 1895. S. 565.

8. Ein anderer Punkt, über den man sich nicht ohne Fundament aufgehalten hat, ist die gesuchte Erklärung der hl. Schrift.

In den Postulata complurium Germaniae episcoporum gelegentlich des vatikanischen Konzils heißt es n. 6 (Coll. lac. VII, c. 874 s.): „Breviarium romanum nonnullis locis quaedam continet, quae cum historia certa fide digna et *sana* sacrae scripturae exegesi non omnino convenire videntur; quare putamus, ut ad colligendos eiusmodi locos nonnullos breviarium revisioni accurate subiciatur.“ Beispiele dafür wären die Lektionen am Freitag nach dem 1. Fastensonntag (über den 38jähr. Kranken), die 9. Lektion im Commune Virginum (von der Zehnzahl der Jungfrauen).

9. Als ein Hauptmangel des römischen Breviers, in den Augen mancher[1]) überhaupt als der größte und schwerwiegendste, gilt die schlechte, oft unverständliche Psalmenübersetzung. Darin sucht man denn auch den Hauptgrund,[2]) wenn man im allgemeinen am Offizium wenig Geschmack findet. Liest man z. B. in der 2. Vesper des Commune apostolorum die Worte: „Imperfectum meum viderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur: dies formabuntur, et nemo in eis“ (Ps. 138, 16), so sieht man allerdings kaum den finis operis, wozu man sie gelesen hat.

Wie ganz anders nimmt sich die Stelle in der mustergültigen

1) Hlidka. Brünn 1903 (XX.) p. 227; vgl. auch die Chronik der Diözese Trier 1832, I, 1.

2) Wir können uns zwar nicht mit S. Bäumer (Geschichte des Breviers 1895, S. 597) einverstanden erklären, wenn er mit Duret meint: „Kann man dem Officium keinen Geschmack abgewinnen, so ist daran nicht das Brevier schuld. Der Grund liegt leider in uns selbst, in unserer geringen Wertschätzung und schwachen Liebe zum Gebet.“ Ähnlich *Mabillon*, De cursu Gallicano disq. § 75. — Andererseits bestreiten wir aber natürlich durchaus nicht, daß man auch ohne Verständnis der Worte beten kann, und daß man auch an nicht verstandene Stellen fromme Betrachtungen mit Nutzen anknüpfen kann, wenngleich das subjektiv Hineingetragene hinter dem objektiven Inhalt der hl. Schrift an Wert selbstverständlich weit zurücksteht.

Digitized by Google

Übersetzung M. Mlčochs aus[1]): „Me embryonem viderunt oculi tui et in libro tuo scripta sunt omnia: dies praedestinati sunt, priusquam unus eorum esset.“ — Die Einführung einer verbesserten Übersetzung ins Brevier dürfte zwar nur dann auf größere Schwierigkeiten stoßen, wenn ihr Gebrauch von Anfang an obligat und nicht bloß gestattet wäre; aber auch so ist nicht viel Aussicht auf Erfüllung dieses Wunsches.

Schon gleich nach dem ersten Erscheinen des Pianischen Breviers klagte Bischof Wilhelm Damasus Lindanus: Psalmos cum nocturna versemus manu, versemus diurna, certe pio ac docto lectori adlaborandum, ut quod ore psallit, psallat et mente. Nunc cum psalterium nostrum tot scribarum mendis sit depravatum, tot impressorum corruptelis conspurcatum, qui psalmos recte volet intelligere, laboret necesse est, ut puram habeat quantum fieri potest psalmorum lectionem. Prodiit hoc anno novum breviarium, nobis ad unum omnibus posthac ex concilii provincialis Mechliniensis decreto legendum, quod psalmos habet, Deus bone! quam mendis plurimis contaminatos, quam foedis corruptelis depravatos, quam denique a vera lectione discrepantes et aberrantes!“ (*Hartzheim*, Conc. Germ. VII, 650; *Roskovány*, Coel. et brev. V, 237). — Einen andern Text der Psalmen wollte 1822 der Bischof von Siebenbürgen einführen mit Zugrundelegung der Übersetzung des „Episcopus Jaurinensis e Scholis Piis“ 1757 in Wien erschienen. (*Roskovány* V, 916.)

Der Grund, den man seinerzeit gegen die Änderung des Psalmentextes durch Hieronymus angeben konnte,[2]) kann nicht mehr in Betracht kommen. Selbstverständlich würde bei Einführung einer neuen Übersetzung nicht bloß auf Genauigkeit, Klarheit und Verständlichkeit, sondern auch auf Schönheit gesehen werden. (Forts. folgt.)

1) Psalmi latinae Vulgatae. Regensburg 1900, p. 288.

2) „Cum psalterio huic de memoria cantando assuesset a longo tempore populus fidelis latinus, evitare voluerunt maiores nostri publicam, quae ex mutatione hac timeri non vane poterat, sive offensionem sive perturbationem.“ *Roskovány* V, 238. Vgl. die Vorrede zur klementinischen Ausgabe der Vulgata und *J. Bonfrerius*, Praeloquia XV, 3 (Migne, S. s c. c. I, col. 160).

Digitized by Google

XIII.

Urkunden zur Definition der Unbefleckten Empfängnis der heiligsten Gottesmutter.[1])

(Von Stiftspropst Dr. A. Bellesheim in Aachen.)

Das fünfzigjährige Jubiläum der dogmatischen Definition der unbefleckten Empfängnis der heiligsten Gottesmutter, welches unter Teilnahme zahlreicher Oberhirten und Gläubigen aus allen Ländern der Christenheit am 8. Dezember 1904 in Rom einen großartigen Verlauf genommen, bot dem Sekretär Pius X. für die Fürstenbriefe Veranlassung, das ihm unterstellte Archiv einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Er war dabei so glücklich, drei große Behälter zu entdecken mit der italienischen Aufschrift: Schriftstücke betreffend das Dogma der unbefleckten Empfängnis. Eine genauere Untersuchung hatte zum Ergebnis, daß diese eine fast vollständige Sammlung der auf die Definition bezüglichen Verhandlungen, Schriftstücke, Urkunden enthalten. Von dem ständigen Sekretär der für die Behandlung dieser wichtigen Frage von Pius IX. berufenen Kongregation, Msgr. Luca Pacifici, angelegt, erblickt diese Sammlung nunmehr das Licht des Tages. Das geschieht auf Wunsch und mit ausdrücklicher Genehmigung Pius X., welcher damit ein neues Blatt in den Ehrenkranz geflochten, mit welchem er das Haupt der unbefleckt empfangenen Gottesmutter am 8. Dezember geziert hat.

Vorläufig hat Sardi nur den ersten Band der Öffentlichkeit übergeben, welcher den Titel „Studi prodromi“ führt. Derselbe beginnt mit den ersten Maßnahmen des Papstes Pius IX. zur Ausführung des seit seiner Erhebung auf den Stuhl Petri gefaßten Entschlusses, den allerseits an ihn gelangten Bitten um Definition der Immakulata zu entsprechen. Wir werden bekannt mit der Berufung der zu diesem Zwecke bestimmten Kongregation

1) La solenne definizione del dogma dell' Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione da mons. Vincenzo Sardi segretario dei Brevi ai Principi di S. Santità Pio X, canonico Vaticano. Volume primo. Roma, tipografia Vaticana. 1905. 4°. VIII, 963 pag. Lire 17,50.

Digitized by Google

von Kardinälen, mit der Ernennung der ihr zur Verfügung gestellten Konsultoren, welche nicht bloß der hohen Prälatur, sondern auch den verschiedensten Orden und andern geistlichen Genossenschaften entnommen wurden.

Ein Punkt dürfte besondere Erwähnung verdienen, weil Pius X. in seinem an Sardi gerichteten Briefe ihn stark in den Vordergrund gerückt. Diese Urkunden gereichen nicht bloß der Immakulata zu großer Ehre, sie enthüllen auch die zögernde Klugheit, mit welcher Pius IX. diese hochwichtige Angelegenheit behandelt.[1])

Auch in den innern Gang der Verhandlungen, welche in Neapel und Gaeta, wohin Pius IX. am 24. November 1848 vor der Revolution zu fliehen gezwungen war, begonnen und darauf seit der Rückkehr des Papstes nach Rom im April 1850 in der letztern Stadt fortgesetzt wurden, wird ein Blick gestattet. Was aber die Hauptsache ist: Msgr. Sardi hat seinem ursprünglichen Vorhaben, auf Grund der Urkunden eine Geschichte der Definition des Dogmas zu schreiben, mit Recht entsagt und sich entschlossen, in erster Linie die Aktenstücke selbst sprechen zu lassen. Samt und sonders werden dieselben unverkürzt abgedruckt, nur bei einigen wenigen ist eine Ausnahme gemacht, unter denen wir das Gutachten des Bischofs Angelini von Leuca hervorheben. Nur selten hat der Herausgeber kritische Anmerkungen zu den Texten geschrieben. Die Gutachten des Generalobern der Väter der christlichen Liebe, Antonio Rosmini, und des Benediktinerabts, Dom Luigi Tosti, werden am reichlichsten mit solchen bedacht. Hierorts läßt sich aber der Wunsch nicht unterdrücken, Msgr. Sardi hätte die Fußnoten weit reichlicher dem Gebiete der Kirchengeschichte entlehnen dürfen. Und was die Behandlung der Thomas- und Bonaventura-Texte seitens mancher Konsultoren anlangt, so kann man das Bedauern nicht unterdrücken, daß der Herausgeber die neue Thomasausgabe Leos XIII. und die in der wissenschaftlichen Welt ungemein hoch gewertete Bonaventuraausgabe der Franziskaner von Quaracchi zu Vergleichen in den

1) Sardi VIII. Idque non eo solum quod labore a te suscipiendo Magnae Dei Matri honor accedet, verum etiam quia ex memorata documentorum editione licebit cuique agnoscere qua cunctatione, qua prudentia, quibus diuturnis consiliis Pius IX. decessor noster in tanti momenti re usus fuerit.

Digitized by Google

Anmerkungen nicht herangezogen. Die in den Arbeiten mancher Gutachter fortgesetzt angenommene Fälschung von Thomastexten würde vor dem Leser ein weit höheres Ansehen beanspruchen dürfen, wenn ihr die gesicherten Ergebnisse moderner Kritik in den Anmerkungen einen festen Boden unterbreitet hätten.

Der erste Teil der Sammlung reicht vom 1. Juni 1848 bis zum 2. Februar 1849. Es waren Tage voll Drangsal und Bitterkeit für den hochherzigen Pio nono, dessen Menschenfreundlichkeit und Milde die Männer des Umsturzes mit unerhörtem Verrat in den Dienst ihrer schwarzen Anschläge zu ziehen sich vermaßen. Seine politischen Pläne zerstörend, vermochten die Christus- und Kirchenfeinde ihm seine hohen katholischen Ideale nicht zu rauben. Am 1. Juni 1848 errichtete der Papst eine Kommission von Theologen mit dem Auftrage, über die fromme Meinung der unbefleckten Empfängnis, insbesondere über die Frage der Zeitgemäßheit der Definition ihr Gutachten schriftlich dem Sekretär dieser Kommission, Msgr. Luca Pacifici, einzureichen. Zu den berufenen Konsultoren gehörten Männer, deren dogmatisches und kanonistisches Wissen rühmlich bekannt und die in langem, hartem Dienst sich ihre nachmaligen hohen Stellungen in den römischen Kongregationen und im vatikanischen Konzil errungen haben. Zu ihnen zählen Prospero Caterini, nachmals Präfekt der Congregatio Concilii und Präsident der Deputation für Kirchendisziplin im Vatikanum, ferner die Präsidenten des Konzils Antonino de Luca, Annibale Capalti und Andrea Bizzarri, endlich der nachmalige Kardinalpräfekt der Propaganda Msgr. Alessandro Barnabò.[1])

Sehr stark vertreten waren unter den Konsultoren die geistlichen Orden, als da sind: Dominikaner, Franziskaner und Minoriten, lateranensische Chorherrn, Augustiner, Kapuziner, Kamillianer, Jesuiten (Perrone, Passaglia u. Schrader), Karmeliter, Antonio Rosmini und Augustin Theiner. In seinem Antwortschreiben aus Tivoli, 16. Juni 1848, findet Theiner sich bereit zur Ausführung des ihm gewordenen Auftrages, bekennt aber mit größter Offenheit, daß es ihm Schmerz bereitet, sich von der Weiterführung seines Werkes über das denkwürdige Pontifikat

1) Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils II, (Freiburg 1903) 6.

Digitized by Google

Klemens XIV. lossagen zu müssen, „welches hervorragende Bischöfe Deutschlands, Englands, Frankreichs und selbst Italiens von mir begehrt".[1]) Dennoch werde er der Berufung des Hl. Vaters folgen und eine den Gang der Entwicklung der frommen Meinung vom Tridentinum herab bis zur Jetztzeit schildernde Abhandlung einreichen. Während seiner Studien seien ihm nicht wenige bedeutende Urkunden in die Hände gefallen, welche beim Entwurf der päpstlichen Bulle als geschichtlicher Zierat Verwendung finden könnten. Während das in Aussicht gestellte Gutachten Theiners nicht erstattet worden, ist dafür Ersatz dargeboten in der Abhandlung des Lazaristen Bancheri, den Theiner als besonders geeignet für das Amt eines Konsultors dem Papste empfohlen hatte. Seine Arbeit nimmt, was Ausführlichkeit, Schwung der Darstellung und Wärme des Gefühls betrifft, die erste Stelle ein.[2])

Gehen wir auf den Inhalt näher ein, so sei hervorgehoben, daß Sardi gleich im Eingange in einer durch sechs Seiten sich hindurchziehenden Fußnote die vom letzten August 1617 herrührende und in der Kongregation der Inquisition vor Paul V. vorgetragene gutachtliche Äußerung des Ehrwürdigen Kardinals Robert Bellarmin über die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter zum Abdruck bringt. Die benutzte Handschrift ist dem Original des großen Theologen entnommen. Zwei Punkte gelangen zur Beantwortung: 1. Ob diese Frage definiert werden könne, 2. ob es zeitgemäß sei, die Definition vorzunehmen. Die Antwort auf 1. lautet: Es kann definiert werden, die unbefleckte Empfängnis sei als fromme und heilige Ansicht von allen Gläubigen festzuhalten. 2. Es ist geziemend, die Definition vorzunehmen, daß das jetzt geschehe, ist notwendig.[3])

Die erste Stelle unter den Gutachtern behauptet der Konsultor der Inquisition Msgr. Domenico Angelini, Bischof von Leuca. Da seine Urschrift zum Teil verloren gegangen, so hat sich Sardi an einen Auszug gehalten, den er mit dem Original verglichen und als treu erfunden hat. Er prüft die bisherigen Maßnahmen, die die Kirche zu Gunsten der Immakulata durch Anordnung

1) Sardi 6. — 2) Sardi 270—554.

3) Über die Sonderausgabe dieses Gutachtens nebst verwandten Aktenstücken durch P. Le Bachelet (Paris 1905) vgl. meinen Bericht im Katholik 1905, I, 146—148.

Digitized by Google

ihres Festes, Veröffentlichung von Gebeten und Einrichtungen der Liturgie geleistet habe. Mit Recht wird von Angelini, wie von fast allen übrigen Konsultoren, die sich auf geschichtliche Erwägungen einlassen, der von Justin dem Martyrer im Dialog mit Tryphon angeführte Vergleich zwischen Eva und Maria herangezogen. Während aber Bardenhewer die vorsichtige Sprache führt: „Fürwahr, ein bemerkenswertes Wort im Munde eines Schriftstellers aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts“,[1]) findet jener hier einen direkten Beweis seiner These.[2]) Und was den hl. Thomas anlangt, so geht er auf die sich anscheinend widerstreitenden Texte nicht ein. Es genügt ihm, darauf hinzuweisen, daß auch nach Thomas die Kirche nur von heiligen Dingen Feste feiere und ihr Glaube unfehlbar sei. Lebte er heute, „so würde er die Immakulata warm verteidigen, statt sie zu bekämpfen“.[3]) Schließlich stellt er als Bedingung für die Vornahme der Definition eine ausdrückliche Bitte seitens der Mehrzahl der Bischöfe.

Aus dem Gutachten Prospero Caterini's, welcher damals den kardinalizischen Posten des Assessors beim S. Uffizio bekleidete, spricht der vorsichtig abwägende Jurist im höheren Grade als der belesene Theologe vom Fach. Er unterscheidet zwischen der aktiven und der passiven Empfängnis Marias. Mag man mit Bezug auf jene (den Akt der Eltern) von einer caro peccatrix reden, in der letztern, der Eingießung der Seele, blieb Maria von aller Schuld bewahrt. Wie Caterini, so haben auch viele andere Gutachter von den apokryphen Andreasakten hier Gebrauch gemacht, die heute vollständig aufgegeben sind.[4]) Der hl. Bernard ist nach Caterini nicht gegen die Immakulata, und Thomas und Bonaventura tragen diese Lehre ebenfalls vor. Wenngleich von dieser Wahrheit überzeugt, hält Caterini die Definition nicht für zeitgemäß, denn viele Bischöfe, namentlich deutsche, in deren Sprengel die Hermesianer noch bestehen, haben beim Hl. Stuhl die Erlaubnis, Immaculata der Präfation beifügen zu dürfen, noch nicht nachgesucht. Doch beantragte er eine Dekretale des

1) O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I (Freiburg 1902) 236.

2) Sardi 24. — 3) Sardi 29.

4) Bardenhewer I, 435.

Digitized by Google

Papstes, welche der künftigen Definition die Bahnen ebnen dürfte.[1])

Eine flott geschriebene Abhandlung hat der Domherr Capalti geliefert. Sein Hauptaugenmerk richtet sich auf den sensus Ecclesiae, über welchen er sich in höchst beachtenswerter Weise verbreitet. Mögen Schrift und Erblehre die Immakulata auch nur andeuten, der sensus Ecclesiae zieht daraus die Folgerungen, für ihn besteht über diese Lehre kein Zweifel. Allerdings liegen Schwierigkeiten vor, aber die Väterstellen lassen sich ausgleichen. Ein hervorragendes Beispiel dieser Art seiner Erklärungsweise liefern die Thomastexte 3 Sent. dist. 2 art. 2, 1 sent. dist. 44 qu. unica art. 3. s. th. 3. qu. 27. art. 2, endlich Opusc. 61 de dil. dei et prox. cap. 27. Diese Texte nennt er „decretoria"; mit andern anscheinend entgegengesetzten Stellen des englischen Lehrers sie auszugleichen, ist unschwer für ihn. Er nimmt umfassende Fälschungen an und läßt seine abschließende Ansicht in die Worte ausklingen, der hl. Thomas würde, hätte er in späterer Zeit gelebt, die Immakulata verteidigt haben. Capalti stimmt für Erlaß der Definition.

Sein späterer Kollege als Kardinal, Msgr. Bizzarri, welcher sich als Sekretär der Kongregation der Bischöfe und Regularen durch seine vielbenützten Collectanea ein unbestreitbares Verdienst erworben, gibt seinem Glauben an die unbefleckte Empfängnis kräftig Ausdruck, verliert aber allen Mut bei Lösung der Frage nach der Definition. Er glaubt schwere Verwickelungen in ihrem Gefolge zu erblicken, denn im Verein mit Philosophen, Ungläubigen und Demagogen würden die Protestanten die Verleumdung wider die Kirche ausstoßen, als ob sie nach Belieben neue Dogmen schmiede. Die vielfältigen kleinlichen Vorschläge, mit denen er eine Definition umgehen möchte, würden ohne Zweifel einen unheimlichen Eindruck hervorgerufen haben.[2])

Am 24. Juli 1848 erstattete aus dem Hauptkloster der Franziskaner Luigi di Loreto sein Gutachten. Seinem Geistesgange nach und den Überlieferungen seines Ordens zufolge stimmt er für prossima definibilità. Seine Ausführungen über die aktive und passive Empfängnis sind trefflich, er redet der scholastischen forma plastica das Wort, welche den Embryo vege-

1) Sardi 55, 56. — 2) Sardi 104.

Digitized by Google

tativ und sensitiv bilde und für die Aufnahme der vernünftigen Seele erst vorbereite. Während er Skotus als Verteidiger der Immakulata die Palme reicht, findet er bei Thomas Textfälschungen, und Bonaventura erscheint ohne weiteres (senza meno) als Zeuge für diese Lehre.[1]) In warm empfundener Darstellung schildert er diejenigen Gründe einer sofortigen Definition, welche der heutigen Weltlage entnommen sind. Das „garrir de' critici smodati" verdiene keine Beachtung.[2])

Der Augustiner Giuseppe Palermo hat am 14. November 1848 sein Gutachten eingereicht. Nach ihm kann die Definition mit Sicherheit erfolgen. Haben die Scholastiker bei Maria von einer caro peccati geredet, so wollten sie damit lediglich den Unterschied zwischen der Zeugung Christi und derjenigen Marias hervorheben. Einen breiten Raum nimmt bei ihm die Erklärung und Ausgleichung der Thomastexte ein. Das nämliche gilt von dem nun folgenden Gutachten des Generaldefinitors der unbeschuhten Karmeliter, welcher sich dabei auf die weitbekannte Schrift des Kardinals Lambruschini über die unbefleckte Empfängnis und auf die Arbeit des Dominikanergenerals P. Spada beruft. „Wenn", schreibt Lambruschini, „die Werke des hl. Thomas Stellen, und zwar nicht verdächtige, enthalten, die unserer Lehre günstig sind, und wenn andere ihr entgegenlaufende, von dem alten und echten Texte desselben nachweisbar abweichende und deshalb verstümmelte, veränderte und verderbte Stellen sich vorfinden, so verlangen die Regeln der gesunden Kritik, daß man sich an die ersteren halte und nicht an die letzteren, und aus jenen, nicht aus diesen den wahren Sinn des Aquinaten entnehme."[3]) Diese Auffassung verstärkt er alsdann durch Stellen aus dem 1839 in Neapel veröffentlichten Werke des Dominikaners Spada. Dieser habe bewiesen, die Behauptung, der hl. Thomas habe gelehrt, Maria sei in ihrer Seele mit der Erbsünde behaftet gewesen, widerstreite der ausgesprochenen Lehre des Heiligen, stimme nicht überein mit seinen Prinzipien, weiche ab von seinem Geiste.[4]) Schließlich begründet er die Vollmacht des Papstes zum Erlaß eines dogmatischen Dekretes in Worten von

1) Sardi 115. — 2) Sardi 124.
3) Sardi 202. — 4) Sardi 203.

Digitized by Google

derart überraschender Genauigkeit, daß von einer Mitteilung derselben sich hierorts nicht Abstand nehmen läßt.[1])

Als advocatus diaboli erscheint Professor Filippo Cossa vom Kollegium der Propaganda, dessen Gutachten vom 18. August 1848 in einer Widerlegung der für die Immakulata damals verfaßten Abhandlung des P. Perrone S. J. überwiegend aufgeht. Er stimmt gegen die Definition; nicht einmal einen päpstlichen Spruch, der auf eine unter der Glaubenspflicht stehende Gewißheit lauten würde, möchte er befürworten.[2]) Von jedweder päpstlichen Definition sei Abstand zu nehmen. Der Vorwurf einseitiger Beleuchtung der Frage läßt sich dieser Abhandlung nicht ersparen. Wenn Sardi ihr dennoch Aufnahme in den Band gewährte, so leitete ihn dabei der Gedanke, für die große Freiheit Zeugnis abzulegen, welche man den einzelnen Gutachtern bewilligt habe.[3])

Unter dem 10. September 1848 sandte der Lazarist Pietro Biancheri sein umfassendes Gutachten ein. Trefflich legt er dar die scholastischen Grundsätze über die aktive und passive Generatio, die Bedeutung der infectio carnis, die Eingießung der Seele und die Person, das suppositum spirituale, als Trägerin der Schuld. „Lehren die Väter eine Reinigung Marias, dann wollen sie sagen, das Fleisch sei von der Infektion (Begierlichkeit) gereinigt worden vor der Eingießung der Seele, damit diese letztere vor der Ansteckung bewahrt bliebe." Nur für die generatio passiva beansprucht er die Begnadigung der Seele, und außer ihr ein Gefolge anderer Auszeichnungen.[4]) Ausführlich ist der Beweis aus der Überlieferung geführt, wobei die Andreasakten wieder herangezogen werden. Die Ausgleichung der Thomastexte, sagt er, schien bis jetzt ein problema astrusissimo.[5]) Nach ihm sind Fälschungen der Thomastexte in

1) Sardi 238. Quando il Sommo Pontefice parla come Pontefice, lo fa come pastore supremo della chiesa e come suo capo, e propone una verità a tutta la chiesa in materia di fede, o di costumi, obbligando tutti i fedeli a crederla di fede divina sotto pena di esser dichiarato eretico. Questo è quello che si chiama parlare ex cathedra, cioè de plenitudine potestatis.

2) Sardi 269.

3) Sardi 256. Die Behandlung eines augustinischen Textes durch Cossa bezeichnet Sardi als „capziosa insieme ed infedele".

4) Sardi 275. — 5) Sardi 367, 434.

Digitized by Google

ausgedehntem Maße vorgekommen, worüber er ein reiches literarisches Material vorlegt. Der thomistische Grundgedanke der anscheinend der Immakulata weniger günstigen Stellen gehe dahin, ohne Erbsünde sei Maria der Erlösung nicht bedürftig gewesen, während doch dieses Bedürfnis schon im debito di doverla (la colpa originale) incorrere begründet gewesen.[1]) Daß Bonaventura diese Lehre ausdrücklich vorgetragen, schließt er aus dem Armamentarium Seraphicum und dessen zahlreichen Bonaventura-Sentenzen zu Gunsten der Immakulata.[2])

Als zweiter advocatus diaboli erscheint der Promotor fidei Msgr. Frattini, dessen Gutachten der Herausgeber in seinen Beständen nicht vorfand, wogegen der päpstliche Unterarchivar Wenzel es im großen Geheimarchiv entdeckte. Nach ihm ist das Dogma weder in der Bibel noch in der Erblehre begründet. Die Definition desselben erscheint ihm unzulässig, aber „den Spruch des Papstes wird er mit voller Gesinnung des Geistes, des Herzens, des Willens aufnehmen, denn quando Petrus loquutus est, causa finita est".[3])

Dem Gutachten des Generalobern der Väter der christlichen Liebe, Antonio Rosmini, dessen Stellung in der Philosophie als Ontologist und Vertreter der Theorie des ente indeterminato reale bekannt ist, fügt Msgr. Sardi die Bemerkung bei, die Aufnahme des Gutachtens in diese Sammlung bedeute keinerlei Billigung der von ihm entwickelten Anschauungen.[4])

Nach Rosmini besitzt die fromme Meinung der unbefleckten Empfängnis moralische Gewißheit. Aber die Zeitgemäßheit der Definition stellt er in Abrede, zum Teil aber mit Gründen, die jede Definition unmöglich machen. Nicht einmal eine päpstliche Kundgebung für die fromme Meinung möchte er befürworten. Wünsche man aber dennoch eine Definition, so befrage man die zerstreuten Bischöfe des katholischen Erdkreises. Seine weiteren

1) Sardi 440, 454. Weiter unten stellt Biancheri das debito di doverla incorrere sogar in Abrede.

2) Sardi 455. Sehr übersichtlich zusammengestellt ist die gesammte Bonaventura-Literatur über die Immakulata in S. Bonaventurae opera X (Quaracchi 1902) Indices in tom. I—IV pag. 194. Viele Stellen sind schwankend, es gibt aber auch solche, welche richtig entwickelt, die heutige Ausgestaltung im Keime enthalten.

3) Sardi 543. — 4) Ibid.

Digitized by Google

Vorschläge enthüllen dem Leser sofort den wankenden dogmatischen Boden, auf dem er sich bewegt. Er redet von zwei Zeugungen des Menschen und glaubt, die Kirche habe auch noch nichts definiert über den Ursprung der menschlichen Seele. Von jeder Art von päpstlicher Kundgebung wünscht er einen Hinweis auf solche Dinge ausgeschlossen. Der Verfasser redet aus der Studierstube heraus derart, als ob er anscheinend nie eine Papstbulle gelesen habe.[1])

Von der äußersten Gewissenhaftigkeit, mit welcher die römischen Behörden bei der Erörterung dieser Frage vorgingen, empfängt man ein Bild durch die in Abkürzung wiedergegebenen Verhandlungen der am 22. Dezember 1848 zu Neapel gehaltenen Kongregation von Kardinälen, zu welcher auch die Konsultoren zugelassen wurden. Als Hauptredner trat auf Kardinal Lambruschini, dessen maßvolle und vorsichtige Darlegungen um so höhere Beachtung verdienen, weil er lange zuvor in Wort und Schrift als eifriger Verteidiger der Immakulata sich einen Namen gemacht. Das Endergebnis lautete: 1. Dem Papst ist der Antrag auf Erlaß der Definition zu unterbreiten, aber 2. mit der Maßgabe, daß nach der von den Kardinälen Orioli und Lambruschini zu entwerfenden Vorlage ein Rundschreiben vom Papste erlassen werde mit der Bitte um öffentliche Gebete und gutachtliche Äußerungen der Bischöfe. Aus diesem Entwurf ist die großartige Enzyklika Pius IX. vom 2. Februar 1849 aus Gaeta hervorgegangen. Welche Erhabenheit der Gedanken, welche Sicherheit der Lehre, welche Macht der Sprache, welche Wärme des Gefühls atmet diese apostolische Urkunde. Aus der Enge der Studierstube, aus dem Bereiche tastender Versuche, aus dem beklemmenden Luftreiche von langatmigen Schlußreihen und dem betäubenden Gewirre von Gründen und Gegengründen fühlt man sich zur lichten Höhe des Stuhles Petri emporgezogen, auf dem der Moses des neuen Bundes das Gesetz des Glaubens ohne Fehl verkündet.[2])

Für den zweiten Teil, welcher die Zeit vom 2. Februar 1849 bis 8. Mai 1853 umfaßt, dürfen wir uns kürzer fassen. Die vom Papst neuerdings berufenen Gutachter aus den Orden

1) Sardi 555. — 2) Sardi 571.

Digitized by Google

der Dominikaner, Franziskaner und Augustiner, sowie des vatikanischen Domherrn Canella gelangen zur Mitteilung.

Ein schneidiges Gutachten hat der Bischof von Terni und nachmalige geistliche Leiter des päpstlichen Heeres Msgr. Tizzani eingeliefert. Der Herausgeber glaubt ihm sogar Cavillosità vorwerfen zu dürfen. Jedenfalls ist wahr, daß er alles, was sich gegen diese Lehre sagen läßt, nicht ohne Geschick zusammengestellt. Weder ausdrücklich, noch einschließlich im Schatze des Glaubens enthalten, darf sie nach ihm nicht definiert werden.[1])

Wichtiger erscheinen die Berichte des Wiener Nuntius Msgr. Biale-Prelà über die Stellung der österreichischen Bischöfe zu dieser Frage. Ungeachtet mehrfacher Bemühungen seitens des Nuntius konnten die Bischöfe sich lange zu einem entscheidenden Schritte nicht entschließen. Entweder erteilten sie keine Antwort, oder sie sprachen sich gegen die Zeitgemäßheit der Definition aus. Der Nuntius betont, daß nicht nur die Bischöfe dieser Monarchie diesseits der Alpen der Definition nicht günstig sind. Auch die Geistlichkeit zweiter Ordnung teile diese Richtung, wie ein Brief des Kanonikus (nachmaligen Fürstbischofs) Förster in Breslau zeige, „dessen Eigenschaften, Frömmigkeit und Eifer Ew. Eminenz (Antonelli) schon bekannt sind". Wer solche Vorschläge mache, bemerkt Förster, kenne deutsche Angelegenheiten, namentlich die des Nordens, nur mangelhaft. Das hieße einen Erisapfel in die Welt werfen, „welcher der Kirche schweren Schaden bringen und viele Seelen, die außerhalb des Schafstalls sich befinden, zurückstoßen wird. Hoffentlich täusche ich mich, aber ich fürchte, meine traurige Ahnung werde nur allzusehr sich erfüllen." Zu diesen Worten bemerkt Sardi, in gewissen Dingen dürfe man nicht auf die Klugheit des Fleisches hören, man solle sich auf die Klugheit des Glaubens stützen.[2]) Für die Folgezeit verweist Sardi auf die gemäß Anordnung Pius IX. gedruckten Gutachten der Bischöfe, die in mehreren Bänden 1851 in Rom erschienen sind. Natürlich besitzen nicht alle dieselbe theologische Bedeutung. Als Muster einer in jeder Beziehung sachkundigen Behandlung dieser Frage hat Sardi die umfassenden Beratungen der vom Bischof von Arras Kardinal de la Tour d'Auvergne eingesetzten Kommission vom 1. Mai 1849 mitgeteilt, welche den Kenntnissen der

1) Sardi 713. — 2) Sardi 626.

Digitized by Google

in Seminarien erzogenen französischen Geistlichkeit ein herrliches Zeugnis ausstellen.[1])

Auch während der Zeit vom 10. Mai 1852 bis 10. August 1853, in welche die Urkunden des dritten Teiles fallen, hat man in Rom rüstig weiter gearbeitet. Zunächst kommt hier in Betracht die im Mai 1852 ernannte Kommission, die unter dem Vorsitz des Kardinals Raffaele Fornari tagte, mit der Bestimmung, den Entwurf für die Konstitution über die Immakulata herzustellen. Als Berater waren ihm beigegeben die Prälaten Caterini und Audisio, sowie der Dominikaner Spada, der Minorit Tonini und der Jesuit Passaglia. Die in Aussicht genommene Konstitution sollte nach dem Plane Pius IX. einen gemischten Charakter besitzen, neben der Definition der Immakulata die Verwerfung der vornehmlichsten Irrtümer unserer Zeit enthalten. Nachher wurde beschlossen, der letzteren ein besonderes Aktenstück, den Syllabus vom 8. Dezember 1864, zu widmen. Im Monat Mai 1852 wurden der Jesuit Perrone und im Januar 1853 die beiden deutschen Ordensleute Klemens Schrader S. J. und der seit vielen Jahren in Rom ansässige P. Albuin Patscheider aus dem Orden der Serviten als Konsultoren berufen. Die Auszüge aus den Protokollen der Sitzungen (791—830) bekunden die Gründlichkeit, mit welcher das durch die bereits abgelieferten Gutachten zu tage geförderte theologische Material durchgesprochen wurde. An der Sitzung vom 2. August 1853 hat auch Augustin Theiner teilgenommen, welcher „sagte, man könne zur Definition schreiten und beifügte, die nämliche Definition sei notwendig".[2]) Zieht man die Tatsache in Erwägung, daß der Papst allein ohne Konzil am 8. Dezember 1854 die Definition ausgesprochen, dann läßt sich die Haltung Theiners 1870 dem vatikanischen Konzil gegenüber von Widerspruch nicht entlasten.

Wider das Ergebnis dieser entscheidenden Sitzung reichte Msgr. Tizzani eine dreißig Druckseiten umfassende Verwahrung bei Pius IX. ein, auf welche Carlo Passaglia die Erwiderung erteilte. In ähnlicher Richtung wie Tizzani bewegt sich ein Gutachten des Dominikaners Ferrari, welchem Perrone und der

1) Sardi 631—670.

2) Sardi. Rmo Padre Theiner disse potersi procedere alla definizione e aggiunse essere necessaria la stessa definizione.

Digitized by Google

Generalprior der Augustiner Giuseppe Palermo entgegentraten. Ferrari arbeitet in abstoßender Weise mit Syllogismen. Perrone hat sich ebenfalls seine Waffen aus dem Arsenal der Logiker geholt, jedoch mit dem Unterschied, daß dieselben sich schneidiger als diejenigen seines Gegners erweisen.

Direkt bei Pius IX. hat der berühmte Benediktinerabt Dom Luigi Tosti sein Gutachten eingereicht (922—955), welchem er das augustinische Wort vorsetzte: Distribuite tempora et concordat scriptura. Eigenhändig hat der Papst auf die Außenseite des Manuskriptes die Worte gesetzt: „Entwurf des P. Abtes Tosti über die unbefleckte Empfängnis mit Gegenbemerkungen." Von den letztern vermochte Sardi keine Spur zu finden (955). Tosti spricht sich nicht bloß für die Immakulata aus, sondern auch für die Notwendigkeit der Definition. Wenn er bemerkt „Io non son Dottore" und dann seinen Standpunkt als den des „filosofo cristiano cattolico" bezeichnet (923), dann begreift man das Dunkel, welches über mancher Seite lagert und dem Fachmann der Dogmatik das Gutachten weniger empfiehlt. Dabei läßt sich die Wärme des Tones, welche das Ganze durchzieht, und die ansprechende Beredsamkeit mancher Stellen nicht in Abrede ziehen.

XIV.

Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Franz Stoll.

(Fortsetzung.)

III. Die Erlösung durch Christus.

Als die von Gott bestimmte[1]) Zeit erfüllt war, kam dem Menschengeschlechte der Erlöser.

In der zweiten Hälfte des dritten Buches (nach Massuet von Kap. 16 an) beginnt Irenäus seine christologischen Erörterungen mit der Aufführung falscher Ansichten, die ihm eine Richtigstellung gebieten. Der Trennung des Menschen Jesus von

1) Die „passende Zeit", die „Fülle der Zeiten" wird sehr häufig nachdrücklich betont. III 16, 7; 18, 1.

Digitized by Google

dem himmlischen Aeon Christus, der Behauptung eines nur vermeintlichen Leidens des an sich leidensunfähigen Christus und der valentinianischen Lehre von der dreifachen Unterscheidung eines Heilandes, eines Christus und eines Jesus, will Irenäus die wahre apostolische Lehre von unserm Herrn gegenüberstellen. Schon diese polemische Beziehung deutet an, in welcher Richtung sich die Gedanken unseres Kirchenvaters vorzugsweise bewegen werden. Hatten die Angriffe der genannten Häresien sämtlich die Wesenheit des Erlösers zum Zielpunkte, so mußte sich dementsprechend die Abwehr gestalten. Dies und nicht eine angebliche Verkennung des pauliniſchen Standpunktes (Werner) ist der Grund, daß in der irenäischen Darstellung der Ton auf der Beschaffenheit der Person des Erlösers liegt.

Als oberstes Prinzip stellt Irenäus den genannten Häresieen die Einheit Christi gegenüber. Jesus Christus, unser Herr, ist der Eingeborene Gottes, der Logos, der für unser Heil Fleisch geworden ist (III 16, 2). Der von den Propheten verheißene Messias, aus dem Samen Davids entsprossen, geboren aus Maria, der Eingeborne Gottes, Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferweckte sind identisch (III 16, 3). Die Irrtümer der Gnostiker haben ihren Grund in der Verkennung des wahren Gottes; wie dieser aber nur Einer ist, so auch Jesus Christus (III 16, 6).

In dem ausführlichen Schriftbeweise, den Irenäus diesem Grunddogma widmet, zieht er auch pauliniſche Aussprüche, vorzüglich aus dem Römerbriefe, heran. (Röm. 1, 1; 9, 5; 5, 17. 6; 6, 3. 9; 8, 34; Gal. 4, 4.) Die Exegese dieser Stellen ist durchgehends korrekt und taktvoll. Irenäus verwendet die Sprüche nicht als direkte Belege für die Einheit, wie dieses Interesse ja auch dem Apostel an sich ferner lag, sondern er beweist seine These aus ihnen, vielfach aus einer Zusammenstellung mehrerer, durch geschickte und treffende Schlußfolgerungen (vergl. III 16, 3. 9.)

Der dargelegte Einheitsgedanke schließt die drei Sätze in sich: 1) Christus ist wahrhaft Mensch. 2) Er ist wahrhaft Gott. 3) Christus hat das Heil gebracht. Irenäus hat diese Punkte im einzelnen durchgeführt und sie ausführlich gegen seine Gegner begründet. Den Ebioniten gegenüber stellt er die Gottheit Christi, den Doketen gegenüber die menschliche Wirklichkeit gleichmäßig als notwendige Folgerungen des christlichen Bewußtseins

Digitized by Google

fest. Dieser historische Christus, der Gott und Mensch zugleich war, ist der Vermittler des Heiles.

Daß die volle, wahre Menschheit Christi zu den am sichersten erkennbaren Gedanken des Apostels Paulus gehört, — als Beweis genügt schon Röm. 1, 3. allein, — wird heute im Ernst niemand mehr bestreiten wollen. Schon damals kamen die Doketen schlecht bei Irenäus davon, indem er gerade sie besonders reichlich mit den Gaben seiner satyrischen Ader bedachte. Die Gottheit Christi hat Paulus an 100 Stellen seiner Briefe dem Worte nach gelehrt, und sie auch in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit geglaubt. Einen Erweis unserer Position zu geben gegen jene, nach denen Paulus in Christus nicht mehr als einen begnadeten Menschen sah, (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ moralisch verstanden, Meyer, Overbeck, nach denen Holsten, Pfleiderer, Schenkel und die Neuern nur die Konsequenzen zogen) lehnen wir im Rahmen dieser Arbeit prinzipiell ab. (Vergl. in Fragen der Kritik: Lechler, „Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter" 3. Aufl. 1885). Daß schließlich Christus uns das Heil gebracht, ist Pauli Evangelium, das er laut und jubelnd als sein Apostel verkündet (vergl. Röm. 1, 1—17.).

Wir können hiernach vielleicht sagen, Paulus und Irenäus gehen auf denselben Wegen; die Frage ist nun aber, wie ihn jeder geht. Auf welche Weise wird durch Christus, den Gottmenschen, das Heil erworben? Die Erörterung dieses entscheidenden Punktes wird im Folgenden unsere Aufgabe sein. Dabei wird sich zugleich auch Gelegenheit bieten, die Aussprüche des Irenäus über die Gottheit und Menschheit Christi in ihrem eigentümlichen, polemisch bedingten Charakter, sowie den bisher gleichfalls übergangenen paulinischen und irenäischen Heilsbegriff selbst zur Geltung zu bringen.

Alles, was Irenäus dogmatisch über Christus als Begründer des Heiles festgestellt, ist seinen Grundzügen nach in dem einen Satze enthalten, Christus ist der omnia in semetipsum recapitulans (III 16, 6). *Recapitulare* ἀνακεφαλαιοῦν (Subst. recapitulatio, ἀνακεφαλαίωσις) heißt seiner allgemeinsten Bedeutung nach „zusammenfassen". In diesem Sinne ist der Ausdruck auch in der zitierten Stelle gebraucht. Die inhaltliche Bedeutung ist klar: Insofern Christus seiner göttlichen Natur nach Schöpfer aller Dinge ist („das Wort hat alles geschaffen" V 18, 2),

Digitized by Google

wird auch alles Geschaffene in ihm, dem Haupte, repräsentiert, zusammengefaßt; ausdrücklich hebt Irenäus noch hervor, auch der Mensch: Christus ist die Verkörperung, der Inbegriff, der Vertreter der gesamten Menschheit. — Erweitert ist die Bedeutung, wenn wir V 21, 1 lesen: „Alles also zusammenfassend, hat er auch den Krieg gegen unsere Feinde zusammengefaßt, indem er herausforderte und niederschmetterte den, der uns im Anfange in Adam gefangen geführt hatte." Hier ist das Objekt der ἀνακεφαλαίωσις bereits nicht mehr wie vorher rein gegenständlich gefaßt, sondern in einer Tätigkeit gegeben. „Der Erlöser hat den Krieg gegen unsern Feind rekapituliert." Faßt Christus aber nach Person und Wirksamkeit das Menschengeschlecht zusammen, so muß das für alle, auch für jene Akte Geltung haben, die denen der bisherigen Menschheit resp. Adams als ihres Repräsentanten entgegengesetzt sind. Dieselbe Stelle bietet dafür sofort den Beleg. Wenn Irenäus die Rekapitulation hier näher dahin bestimmt, daß Christus „den niederschmettert, der seiner Zeit Adam besiegt hatte," so ist die berührte Tätigkeit des Rekapitulators das genaue Gegenteil von der des Rekapitulierten und die Bedeutung unseres Ausdruckes, um dieses Moment der Gegensätzlichkeit vermehrt, wird demnach der paulinischen Auffassung Christi als des „zweiten Adam" oder „Gegenbild" Adams konform.

Indem aber Irenäus Christus so als zweiten Adam hinstellt. schreibt er nicht nur seiner Tätigkeit, sondern auch seiner Bedeutung einen entgegengesetzten Wert zu. Nicht nur inbezug auf das Tun Adams ist Christus das Gegenbild, der Rekapitulator, sondern auch inbezug auf die Folgen. Wie Adam Verderben und Vernichtung auch über seine ganze Nachkommenschaft brachte, so wirkt Christus als Rekapitulator heilend und wiederherstellend für alle, die ja alle in ihm zusammengefaßt sind. Christus ist der Wiederhersteller des Menschengeschlechts. In demselben Abschnitt ist dieser Gedanke noch einmal ausführlich wiedergegeben: „Darum bekennt auch der Herr sich als Menschensohn, da er den ursprünglichen Menschen, aus dem die Bildung des Weibes geschah, in sich zusammenfaßte, damit, wie durch den besiegten Menschen unser Geschlecht in den Tod hinabsank, so wieder durch den siegenden Menschen wir aufsteigen möchten ins Leben und wie den Siegespreis errang der Tod durch einen Menschen gegen

Digitized by Google

uns, so wieder wir gegen den Tod durch einen Menschen erringen möchten den Siegespreis." — Damit ist jedoch der Rekapitulationsgedanke nicht erschöpft. Er gestattet nicht nur von der adamitischen Entwickelungsreihe der Menschheit auf Christus zu schließen, um so aus dessen Wirksamkeit in ihrer Beziehung zu jener den Inhalt der ἀνακεφαλαίωσις festzustellen, sondern er verpflichtet anderseits auch von Christus auszugehen und das so Gegebene der nunmehr erneuerten und umgewandelten adamitischen Entwickelungsreihe zu prädizieren. Auch in dem, was Christus über die Wiederherstellung hinaus erwirkt, ist er der „Alles in sich Zusammenfassende", der Vertreter der gesamten Menschheit, zu der sein Tun in organischer Beziehung steht. Darum schließt Irenäus noch eine zweite Seite der Heilstätigkeit Christi in den Rekapitulationsgesichtspunkt ein, die Verwirklichung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen (V 20, 2). In dieser Hinsicht ist Christus der Vollender.

Sonach weist die Analyse der recapitulatio zwei Beziehungen auf, eine restitutive und eine konstitutive, vollendende. Ihre Summe stellt den Begriff des Heilsgutes dar. Von hier aus ergeben sich nun zwei Fragen: 1) Was ist das Wesen dieses Heilsgutes? 2) In welcher Weise ist es von Christus vermittelt?

Das Heilsleben in der Totalität seiner Momente wird nach Irenäus vom Geiste bestimmt. Wie Irenäus in dem πνεῦμα den Inbegriff alles dessen sieht, was Adam durch seinen Ungehorsam sich und dem Menschengeschlechte verwirkt hatte, so bezeichnet ihm derselbe Ausdruck wesenhaft oder wurzelhaft das Gesamtresultat der Heilswirksamkeit Christi (IV 20, 4). Insofern Adam und in ihm die Menschheit den Geist bereits reell besessen hatte, spricht Irenäus von einer Wiederherstellung, insofern jener Besitz aber nur der Keim war, in dessen Entfaltung Adams Aufgabe bestehen sollte, brachte Christus die Vollendung. Ist nun mit dieser Einschließung der einzelnen Momente des Heilsgutes in die Kategorie des πνεῦμα der innere Kern der paulinischen Lehre getroffen?

Wir haben bereits im ersten Abschnitte die Bedeutung des πνεῦμα in allgemeinen Umrissen charakterisiert und den dogmengeschichtlichen Zusammenhang mit den Anschauungen des Apostels aufgezeigt. Ungeachtet begrifflicher Differenzen führte die Untersuchung zu dem Postulat einer grundsätzlichen Übereinstimmung

Digitized by Google

zwischen Paulus und Irenäus, insofern beide in dem Geiste das Prinzip des religiösen Lebens sehen. Diese These haben wir nunmehr zu beweisen.

Spiritus enim vivificat hominem (V 9, 1). Mit diesem Satze faßt Irenäus ziemlich alles zusammen, was er über die Wirksamkeit des Geistes zu sagen weiß. Der Geist ist es, der den Menschen, näherhin die Seele (V 6, 1; 9, 1; III 17, 2) lebendig macht, der ihr die Ähnlichkeit mit Gott, ihre übernatürliche Vollkommenheit verleiht. Aus Fleisch und Geist erst wird ein wahrhaft lebender Mensch, lebend nämlich durch die Teilnahme am Geiste (V 9, 2). Gibt sich die Seele, diese ist nämlich das vermittelnde Glied (V 9, 1), nicht dem Geiste hin, so sinkt sie, geistig tot, in irdische Begierden. Alle aber, die den Geist Gottes durch das Wort aufnehmen und in ihren Herzen bewahren, werden so mit Recht reine und geistige und Gott lebende Menschen, wahre Kinder Gottes genannt. Leben und Gemeinschaft halten mit Gott kann das schwache Fleisch nur durch den Geist, dieser ist das Brot des Lebens (IV 38, 2), der Quell des lebendigen Wassers, welches der Herr denen gewährt, die an ihm teilhaben (III 17, 2), der starke Teil im Menschen, der Stachel des Fleisches, der die Begierden bezwingt, der aus Knechten freie Diener Gottes schuf (IV 21, 3), der die Blutzeugen standhaft machte (V 9, 2). Nur im Besitze dieses göttlichen Pfropfreises kann der Mensch, wie ein edler Baum, gute Früchte bringen, ohne dasselbe aber verwahrlost er und fällt der Herrschaft des Fleisches und der Sinnlichkeit anheim. Will er wieder fruchtbar an Gerechtigkeit werden, so muß er gleichsam als Pfropfreis das πνεῦμα in sich aufnehmen. Zwar ändert das seine physische Natur nicht, ebensowenig wie der Wildling durch das neue Reis die Substanz des Baumes verliert, wohl aber ändert sich die Qualität der Früchte (V, 10, 2). An diesen erweist sich die durch Ausgießung des Geistes geschehene Vereinigung und Vergemeinschaftung Gottes (V 1, 1). Der Mensch, der bis dahin unter der Gewalt der Sünde gestanden und ihr gedient hatte, ist jetzt von ihrer Macht erlöst. Dieser Umwandlung gemäß bekommt er einen anderen Namen; nicht mehr Fleisch und Blut heißt er, sondern seinem Wesen entsprechend wird er geistiger Mensch genannt (V 10, 2), indem er die ursprüngliche, nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes erschaffene Menschen-

Digitized by Google

natur wiedererlangt hat (V 10, 2). Wir haben bereits im ersten Abschnitte Geist und Ähnlichkeit als korrelate Begriffe erwiesen. Der Besitz des πνεῦμα machte den ersten Menschen gottähnlich, in ihm bestand das Band zwischen Schöpfer und Geschöpf, in ihm nahm er Teil an göttlicher Vollkommenheit, am göttlichen Leben, am Lichte. Die gegenwärtige und zukünftige Gemeinschaft mit Gott beruhte auf diesem Gut. Und wirkungsvoll hat Irenäus die gestörte Harmonie geschildert, als Adam durch den Ungehorsam das πνεῦμα verloren hatte. Adam, soeben noch im Gefühle der Freundschaft und Kindschaft Gottes, wird von Furcht und Scham ergriffen, er kasteit seinen Leib mit dornigen Feigenblättern, um Buße zu tun und den lüsternen Drang des Fleisches zu zähmen; eben noch gut und heilig, hatte er nun den kindlich unbefangenen Sinn verloren und sein Denken war auf Böses geraten. Klagend ruft er im Bewußtsein seines Elendes aus: Ich habe das Kleid der Heiligkeit (stolam sanctitatis) verloren, das ich vom hl. Geiste empfangen habe (III 23, 5). Was der Geist Gottes einst Adam verliehen, gibt der Geist aus Christo dem Menschen zurück, „zu sein nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes" (III 18, 1).

Hat der Mensch diese Ähnlichkeit durch die Sünde verloren (IV 16, 2), so mußte ihre Wiederherstellung den Nachlaß der Sünden in sich schließen; der Geist, der die Ähnlichkeit in uns erneuert, muß zugleich die Sünde aus uns entfernen. Irenäus nennt diese beiden Seiten der Wiederherstellung zusammen, wenn er den Geist, per quem vivificamur, gleichzeitig als Spiritus remissionis peccatorum bezeichnet (IV 31, 2), oder wenn er anderwärts sagt: Der Geist des Vaters reinigt den Menschen (emundat hominem) und erhebt ihn zum Leben Gottes (V 9, 2).[1] Wie beim Apostel Paulus, so ist auch hier die Sündenvergebung nur die negative Seite der Heiligung. Beide vollziehen sich in einem und demselben Akte.

Konnte Irenäus die paulinische Lehre in ihrem innersten Wesen besser wiedergeben? Joh. Werner sagt, daß die Wieder-

1) Vgl. noch III 18, 6: Filius Dei . . . . . alligavit enim fortem (diabolum) et *solvit infirmos et salutem donavit* plasmati suo *destruens peccatum*. III 20, 2: uti . . . peccatum . . . quasi condemnatum proiiceret extra carnem, provocaret autem in similitudinem suam hominem.

Digitized by Google

herstellung Irenäus' mehr einen äußern Zustand, als eine innere Beschaffenheit des Sünders betreffe und daher unpaulinisch sei; wir fragen, war es möglich, gerade dieses innere Moment noch mehr zur Geltung zu bringen und konnte sich Irenäus in der Durchführung seiner Gedanken noch enger an Paulus anschließen? Wenn der Apostel die von Christus erworbene Heilsgnade eine „Rechtfertigung des Lebens" (δικαίωσις ζωῆς; Röm. 5, 15) ein „Gesetz des Geistes des Lebens" (Röm. 8, 2) nennt, durch das dem Menschen Befreiung von der Übermacht der sündhaften Begierlichkeit gewährt (Röm. 7, 25), die Macht des Fleisches gebrochen und eine vollkommene, gottgefällige Gesetzeserfüllung ermöglicht wird (Röm. 8, 3. 4. 8; Eph. 2, 10), so gibt uns Irenäus das getreueste Spiegelbild dieser Ausführungen. Es ist derselbe Heilsmensch, der uns hier entgegentritt, wie wir ihn aus den Briefen kennen, wenn der Apostel die Gerechtfertigten „Errettete" (Eph. 2, 8; Tit. 3, 5) nennt, die eingetreten sind in die Gnadenordnung Jesu Christi, deren Endziel das ewige Leben ist (Röm. 6, 21—23; Col. 1, 13); die Herrschaft der Sünde ist in ihnen aufgehoben, es herrscht die Gerechtigkeit, die in sich selbst geistiges sittliches Leben ist und zum Besitze des ewigen Lebens führt (Röm. 5, 17. 20. 21, siehe noch 6, 13—20; 7, 6; Gal. 6, 15). Man vergleiche damit einmal das Bild des gnostischen Pneumatikers und man wird sofort inne werden, wie nahe Irenäus dem Apostel steht.

Entsprechend dem doppelten Gesichtspunkte, aus dem Irenäus die Sünde anschaut, läßt auch die Erlösung eine verschiedene Betrachtung zu. Wie die Sünde als persönlicher Akt des Sünders die innere Trennung der Seele von Gott bedeutete, so die Erlösung in ihrer Beziehung zum Individuum Aufhebung der Entfremdung und Versöhnung mit Gott in der eben dargestellten Weise. Dieser (anthropologischen) Betrachtungsweise steht, wie bezüglich der Sünde, so auch hier eine zweite (theologisch-kosmologische) zur Seite, insofern das Heil ein für die ganze Menschheit erworbenes resp. bestimmtes Gnadengut Gottes ist. In diesem Sinne heißt es, daß „Christus unsere Schuld von uns genommen habe", „unsern Ungehorsam wieder gut gemacht habe", „uns alle erlöst habe" u. s. w. Dort ist die Rechtfertigung individuell, hier hat sie allgemeine Bedeutung, wie etwa ein Preis, der sämtlichen Lösern einer Aufgabe ausgesetzt

Digitized by Google

ist, seiner Bestimmung nach allen Bewerbern gilt, obwohl er nur persönliches Eigentum jener wird, die den gestellten Anforderungen genügen. Theoretisch läßt dieser generelle Gesichtspunkt die Möglichkeit offen, daß trotz Christi Heilswerk niemand tatsächlich der Erlösung teilhaftig geworden wäre und würde. Der dem ganzen Menschengeschlechte seit Adam anhaftende Makel wird hier völlig unberührt gelassen, nicht die Erlösung von diesem Makel, sondern die Möglichkeit dazu ist der Menschheit in der Summe ihrer einzelnen Glieder gegeben. Objekt dieser Betrachtungsweise ist nicht das Wesen der Rechtfertigung als konkretes Heilsgut, sondern das Dasein und die Bedeutung derselben in der Heilsordnung. Ihr Fundament bilden die Ausführungen des Apostels Paulus über Christus als Vertreter des Menschengeschlechts, und insofern ist sie uns hier als ein paulinisches Ferment ebenfalls wichtig.

Ebenso geht Irenäus auf Gedanken des Apostels zurück, wenn er von einer Befreiung der Menschheit aus der Gefangenschaft des Teufels oder von einem Kampfe (Rechtsstreite) zwischen Gott und dem Teufel spricht. Der Fürst dieser Welt (ὁ ἀρχὼν τοῦτος; Eph. 2, 2) ist besiegt (Col. 1, 13), nachdem der gefangene Mensch in dem πνεῦμα das Schwert wieder gewonnen hat, das die Fesseln schneidet. Zu dem Vorwurfe der Äußerlichkeit berechtigt selbst dieses Bild nicht, insofern ja das äußere Verhältnis des Menschen zum Teufel, die Gefangenschaft, von einer innern Qualität abhängig gemacht ist. Übrigens identifiziert Irenäus auch den Satan mit der Sünde selbst (III 18, 7; V 1, 1).

Das Heilsgut, soweit es Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ist, besteht also für Irenäus in der Mitteilung göttlichen Lebens durch den Geist und in der damit in einem untrennbaren Akte verbundenen Sündenvergebung. Der Besitz des Geistes begründet die Freundschaft mit Gott, wie die Erlösung von der Macht der Sünde und des Teufels. Ist Irenäus so in diesem Punkte in vollster Harmonie mit der Lehre des Apostels, so wird sich von vorneherein dasselbe bezüglich der zweiten Seite des Heilsgutes, der Vollendung, erwarten lassen.

Es ist die Grundanschauung des Irenäus, daß der Mensch als freies sittliches Wesen nicht sofort im Vollbesitze aller ihm erreichbaren Vollkommenheiten sein konnte. Im freien sittlichen Fortschreiten sollte er unter der Leitung seines Schöpfers zu dem

Digitized by Google

ihm bestimmten Endziele gelangen. So forderte es gleichermaßen Gottes Ehre und Weisheit, wie die Beschaffenheit und das Glück des Menschen. „Nur einen Teil vom Geiste empfangen wir hier zur Vollendung und Vorbereitung der Unverweslichkeit, allmählich uns gewöhnend, Gott zu fassen und zu tragen" (V 8, 1). So war auch Adam nach der Ähnlichkeit Gottes nur geschaffen, die Vollendung derselben war seine Aufgabe und Bestimmung, ihr Lohn und Ziel das ewige Leben, die Anschauung Gottes.

Mit der Wiedererwerbung des durch den Sündenfall verlornen πνεῦμα war die conditio sine qua non für die Erreichung dieses Zieles zurückgegeben, der Mensch hatte die Möglichkeit wiedererlangt, sich zu seiner Bestimmung zu vollenden. Der Geist ist ja der ewig sprudelnde Quell neuen Lebens, ein lebendiges Prinzip, das uns Gott immer näher bringen soll (IV 20, 4). Er ist das göttliche Pfropfreis, dessen veredelnde Wirkungen sich in einem wahrhaft sittlichen gottgefälligen Leben bekunden. „Alle, die sich führen lassen vom Geiste Gottes, sind Kinder Gottes" (V 10, 2). Bewährt sich der Mensch nun auf Erden als Kind Gottes, bewahrt und entfaltet er den göttlichen Keim, den Geist der Kindschaft, so wird ihm im Jenseits das Erbe zu teil. Das Pfand, in dessen Besitz wir bereits hier auf Erden Abba, Vater rufen (Röm. 8, 15), wird uns im Himmelreich als Vollbesitz die ganze Fülle seiner Gnade und Seligkeit schenken (V 8, 1).

Wie der Apostel Paulus, so verlegt auch Irenäus den Vollbesitz des Heiles in das Jenseits. Indem er aber den Geist als das vermittelnde Glied hinstellt, und den strengsten Kausalnexus wahrt, ist ihm das Heil hier auf Erden doch mehr als eine bloße Anwartschaft auf das zukünftige. Freilich kann der Mensch, weil frei, den Geist verlieren und damit das ewige Leben, tut er das aber nicht, bewahrt er das πνεῦμα, — und auch darin ist er frei, — so ist ihm die Seligkeit sicher. Ihre volle Extensität kann freilich seine menschliche Schwäche nicht ertragen, aber was des Heiles innerster Kern und Wesen ausmacht, die Gemeinschaft der Seele[1]) mit Gott, besitzt er, und diese Gemeinschaft immer

1) II 34, 4: anima ipsa non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. III 17, 2: Corpora enim nostra per lavacrum ..... unitatem acceperunt, animae autem per Spiritum. Vgl. noch besonders die Ausführungen V 6, 1; 9, 1.

Digitized by Google

inniger und fester zu gestalten, ist seine Aufgabe, durch deren Erfüllung er die Vollendung vorbereitet und erwirbt.

Mit dem Tode hat die Vollendungstätigkeit des Menschen ihr Ende erreicht, nicht aber diejenige Gottes. Gott ist es, der jetzt recht eigentlich den Menschen vollendet, nachdem dieser seinerseits die Vorbereitungsarbeit getan hat. In diesen Ideengang hat Irenäus zunächst seine Lehre vom Reiche hineingearbeitet. Das regnum millenarium, das nach der (ersten) Auferstehung die Gerechten hier auf Erden wieder vereinigt, bildet ihm eine innerlich notwendige Stufe zum Endziele. Die nähere Darlegung des irenäischen „Chiliasmus" fällt der Eschatologie zu. Für uns ist von Wichtigkeit, daß der wirkende Faktor dieses Herrlichkeitszustandes ebenfalls der Geist ist und daß seine Wirksamkeit sich nunmehr auch auf den Körper erstreckt. Leib und Seele werden jetzt gleichermaßen vom lebenspendenden Geiste diesem (ewigen) Leben konform gemacht und in allmählichem Übergange in dasselbe hinübergeführt.

Vita hominis autem est visio Dei. Damit charakterisiert Irenäus kurz das Wesen der ewigen Seligkeit; das Vollmaß des Heiles, die Höhe und der Abschluß der Vollendung besteht in der Anschauung Gottes. Die näheren Ausführungen des Irenäus über die visio Dei führen auf die sogenannte intuitive Erkenntnis Gottes von Angesicht zu Angesicht hinaus. Die lebenswarme inhaltvolle Mystik des Paulus klingt wieder, wenn Irenäus innig ausruft: Unser Antlitz wird sehen das Antlitz des lebendigen Gottes und sich freuen in unaussprechlicher Freude, wenn es seine Freude schaut (V 7, 2). Als Auferstandene werden wir von Angesicht zu Angesicht Gott sehen, wenn alle Glieder überströmend die Jubelhymne anstimmen, verherrlichend den, der sie auferweckt hat von den Toten und das ewige Leben geschenkt hat (V 8, 1).

Diese letzte Stelle deutet bereits die zweite Seite der Vollendung in der himmlischen Seligkeit an: Nicht nur die Seelen, auch die Leiber preisen Gott und danken ihm für ihre Auferweckung zum ewigen Leben. Im Rahmen des irenäischen Systems nimmt die Beweisführung für die Auferstehung des Fleisches einen recht beträchtlichen Raum ein, zumal Irenäus durch gnostische Antithesen zu nachdrücklicher Betonung dieses Punktes genötigt war. Dabei überschreitet er aber nirgends

Digitized by Google

die von der Schrift, insbesondere von Paulus, gezogenen Grenzlinien. Die Auferstehung und Verklärung ist nicht das Heil, sondern Teilnahme des Fleisches am Heil. Das eigentliche Heilsgut ist das „Leben" im Sinne der innern geistigen Gemeinschaft mit Gott und des Genusses seiner Vollkommenheiten und der adäquate Faktor zur Aufnahme dieses Lebens bleibt immer die Seele, wie sie es schon hier auf Erden war. Wird auch dem Leibe der Mitgenuß am Leben der Seele geschenkt, so erfolgt solches, wie Irenäus ausdrücklich hervorhebt, nicht durch seine Substanz, sondern durch Gottes Kraft und Gnade (V 6, 2; 7, 2, vgl. 1 Cor. 16, 4). Daneben bleibt aber bestehen, daß Auferweckung und Verklärung des Fleisches durch die Eigenschaften Gottes geradezu gefordert sind (V 3, 2. 3; 4, 1. 2; 5; II 29, 1, 2.), ja daß mit ihnen der ganze Heilsprozeß erst seinen Abschluß findet, insofern sie als die letzte Stufe die eingetretene geistige Vollendung gewissermaßen äußerlich manifestieren (V 12, 4).

Stellen wir nun die Hauptpunkte unserer Skizze des irenäischen Heilsgutes noch einmal zusammen, so läßt sich kurz sagen: Das Heilsgut besteht in der Wiedergabe des in Adam verlornen Geistes als des Prinzipes der Heiligkeit und des Lebens mit Gott. Inbegriffen in dieser Erneuerung des Menschen ist die Sündenvergebung: Heiligung und Aufhebung der innern Entfremdung und Feindschaft mit Gott erfolgen in einem und demselben Akte. Der Besitz des Geistes begründet dann ebenso auch die Erlösung aus der Gefangenschaft des Teufels und der Sünde. — Diese Wiederherstellung des ursprünglichen menschlichen Zustandes ist zugleich Anfang der Vollendung, die hier auf Erden vorbereitet, im Jenseits abgeschlossen werden soll. Wirkender Faktor der Vollendung ist gleichfalls der Geist. Wie sein Besitz die Gemeinschaft mit Gott begründet, so ist er auch Prinzip des Fortschrittes auf dem Wege zu Gott hin, eines Fortschrittes, der über das Diesseits hinausweist. Mit der geistigen und körperlichen Vollendung des Menschen, die im Genusse der ewigen Seligkeit in der visio Dei ihren Höhepunkt hat, ist das Werk des Geistes abgeschlossen und das Heilsgut Vollbesitz geworden.

Die formale Verwandtschaft dieser Gedankenreihe mit der paulinischen Theologie, auf die wir ja auch im einzelnen schon aufmerksam gemacht haben, braucht nicht mehr eigens betont zu

Digitized by Google

werden. Von ausschlaggebender Bedeutung aber, ob dieser äußern Anlehnung auch in Wahrheit eine innere wesentliche Gleichheit entspricht, ist die immer wieder auftauchende Frage nach dem Wesen und der Wirksamkeit des Geistes. Hat Irenäus die gesamten Momente des Heilsgutes in diese Kategorie eingesponnen, ist das Heilsleben eines jeden Stadiums durch den Geist bewirkt, so fragt sich, ob sich dieses durch den Geist gewirkte „Leben" mit dem Begriffe einer innern geistigen Erneuerung deckt, einer sittlichen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, wie sie der Apostel entwickelt?

Ohne Zweifel. Wir haben nicht den geringsten Beweis dafür, daß Irenäus den Begriff des Geistes nicht rein auffasse.[1]) Wird aber die paulinische „Vergeistigung" als ethisch-religiöse vorausgesetzt, anderseits Irenäus hierzu in einen Gegensatz gebracht, so heißt das doch nichts anderes, als das Prinzip dieser Begeistigung bei ihm, das πνεῦμα, als nicht rein, mithin materialisierend erfaßt, voraussetzen, und mit dem πνεῦμα als göttliche Wesens-Realität auch den Begriff Gottes und des Geistes überhaupt. Daß im Jenseits auch dem Leibe eine der Teilnahme am göttlichen Leben konforme Existenzweise bereitet wird, lehrt ja auch Paulus, aber wie dieser, verwahrt sich Irenäus ausdrücklich gegen eine Veränderung der Fleischessubstanz hier auf Erden. Nur an den Früchten erkennt er den, dem das göttliche Reis eingepfropft ist, nur deshalb werde der Mensch geistig genannt (V 10, 2). In der Nachahmung Christi, in dem Vollzug seiner Worte bekundet sich die Gemeinschaft mit ihm, unsere Vollkommenheit, unsere Ähnlichkeit, die wahre Gotteskindschaft und deren Wachstum (V 1, 1). Jeden Zweifel schließt vollends I 29, 1 aus. Wenn Irenäus, der die Rettung der Seele bekanntermaßen vom Geist abhängig macht, hier ausdrücklich betont, daß die Seelen „nicht um ihrer Substanz willen" gerettet würden, sondern nach ihrem Wirken, so ist ihm offenbar der Gedanke einer die Substanz auch nur modifizierenden Wirkung des πνεῦμα völlig fremd. „Nicht weil sie Seelen sind, sondern weil sie gerecht sind" empfangen die Seelen das Heil. Indem aber für alle sittlichen Qualitäten, deren Inbegriff die genannte

1) Genau das Gegenteil sagt Irenäus IV 11, 2; II 28, 4: „Gott aber ist ganz Verstand, ganz Logos, ganz tätiger Geist" . . . . u. a. St.

Digitized by Google

Gerechtigkeit ist, das πνεῦμα die Form bildet, unter der sie dem Menschen zugeeignet erscheinen, konnte die Handhabung dieses Ausdruckes in anthropologischen Gedankenreihen leicht zu einer Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen ethischer Vollkommenheit und physischer Vollständigkeit führen. Tatsächlich berechtigt zu dieser Annahme die Art, wie Irenäus den Satz tria sunt ex quibus homo perfectus consistit, caro, anima, spiritus weiter entwickelt (besonders V, 6, vgl. den ersten Abschnitt p. 51). Erscheint hier aber auch die „Substanz des Geistes" als dritter konstitutiver Bestandteil, der, durch Vermittelung der Seele aufgenommen, den Menschen zu einem vollkommenen macht, so will damit doch keine substantielle Vergottung in naturhaftem Sinne behauptet sein. Wie alle Kirchenväter jener Zeit, ist Irenäus hier von stoischen Philosophemen beeinflußt und seine Äußerungen über den Geist als dritte „Substanz" wollen nur dessen Realität feststellen. Wenn Irenäus somit seit Ritschl immer wieder als Vertreter einer „physisch-realistischen" Vergottungstheorie angeführt und danach seine Stelle zu Paulus negativ beurteilt wird, so können wir diese Vorwürfe als unzutreffend zurückweisen.

Ist Christus also Wiederhersteller und Vollender des Menschen, indem er ihm den Geist vermittelt hat, ist seine gesamte Heilswirksamkeit, die Erlösung von der Macht der Sünde und des Teufels, Versöhnung Gottes, Wiederermöglichung der ewigen Seligkeit als des Endzieles des Menschen in diesem Heilsgute beschlossen, so ist nun zu untersuchen, wie dasselbe erworben wurde. Führt Irenäus das Heil auf ein persönliches Werk Christi zurück und ist der Kulminationspunkt desselben der Tod am Kreuze, so daß dessen Bedeutung wiederum auf alle Momente des gottmenschlichen Lebens zurückstrahlte? Das sind die beiden Grundfragen, von deren Beantwortung auch das Verhältnis des hl. Irenäus zur Lehre des hl. Paulus bestimmt wird.

Im Dienste des ersten Gedankens steht zunächst die ganze Menschwerdungstheorie unseres Kirchenvaters.

Nachdem der Mensch durch Adams Ungehorsam das πνεῦμα und mit ihm das Heil verloren hatte, setzte die Wiedererlangung des Heiles, die notwendiger Weise von einem Menschen[1]) aus-

1) Das ist der Kernpunkt dieser Ausführungen und wird von Ir. aufs nachdrücklichste betont und polemisch erörtert. V 21, 3; 24, 4; III 18, 7 und viele a. St.

gehen mußte, zunächst den Besitz des πνεῦμα voraus. Weil es nun aber „nicht möglich war, daß der einmal besiegte und durch Ungehorsam zerschlagene Mensch [sich selbst] wiederherstelle und den Siegespreis erringe, desgleichen unmöglich, daß der der Sünde verfallene das Heil erlange, so hat beides (utraque) bewirkt der Sohn, der das Wort Gottes ist, indem er vom Vater herabstieg und Fleisch ward und bis in den Tod hinabstieg und die Vermittelung unseres Heiles vollbrachte“ (III 18, 2). In dieser Stelle sind die beiden Fundamentalsätze des christlichen Glaubens filius Dei filius hominis factus est propter nos und filius Dei crucifixus est propter nos nebeneinandergestellt und ihrer wesentlichen Bedeutung nach charakterisiert. Es war dem Menschen unmöglich sich selbst [1]) wiederherzustellen, d. h. sich das verlorene πνεῦμα resp. die Ähnlichkeit (siehe III 18, 1) wiederzugeben, und weil er diese Grundlage des Heiles nicht schaffen konnte, blieb ihm auch das Heil verloren. Beides bewirkte das Wort Gottes, — das Erste, indem es Fleisch ward, das Zweite, indem es bis in den Tod hinabstieg. Durch die Menschwerdung schuf es die unumgängliche Grundlage, indem so eine menschliche Natur (seine eigene Menschheit) den in Adam verlornen Geist wieder erhielt, durch sein Leben in Gehorsam bis zum Tode wirkte er auf dem geschaffenen Fundamente das Heil selbst. Die Menschwerdung ist diejenige Heilstatsache, welche die Heilstat ermöglicht. — Das Ausschlaggebende an der Person des Erlösers ist für Irenäus in diesem Zusammenhange nicht, daß er Gott war, sondern, daß er der Mensch war, der den Geist besaß. Insofern aber dieser Zustand in heilswirksamer Weise [2]) nur durch Fleischwerdung des Wortes zu stande kommen konnte, ist doch auch die Gottheit von ausschließender Wichtigkeit: „Weil es den Menschen

1) Daß der Mensch nicht unerlöst bleiben konnte, folgt für Ir. schon daraus, daß der Fall nur im Interesse des Heiles (eines höheren Grades!) von Gott zugelassen war (vgl. den 1. Abschnitt p. 54 f.). Es wäre nun ein innerer Widerspruch gewesen, wenn Gott die Sünde als Erziehungsmittel zugelassen haben sollte und ihr dann nicht gewachsen gewesen wäre. Diesen Gedanken kleidet Ir. in sein beliebtes Bild des Kampfes zwischen Gott und Teufel. III 23, 1.

2) An und für sich hätte Gott auch eine Neuschöpfung aus Staub vornehmen können und ihr den Geist mitteilen, aber das wäre nicht Fleisch aus unserm Fleisch gewesen. III 21, 10. Durch Eva hatte der Teufel gesiegt, durch eine vom Weibe genommene Natur sollte er wieder besiegt werden.

Digitized by Google

unmöglich war, hat es das Wort bewirkt" (III 18, 1). Die geforderten Bedingungen sind realisiert in der Geburt Christi aus der Jungfrau durch Empfängnis vom hl. Geist, die deshalb für Irenäus von größter Wichtigkeit ist und eingehend gewürdigt wird und zwar aus dem Gesichtspunkte der ἀνακεφαλαίωσις.[1])

Aus dem genau durchgeführten Parallelismus, den Irenäus zwischen der Erschaffung Adams und der „zweiten Schöpfung" festhält, ergeben sich nun folgende Schlüsse für die Heilsbedeutung der Menschwerdung.

Wie Adam im Besitze des πνεῦμα erschaffen wurde, um durch dessen Entfaltung sich und dem Menschengeschlechte das Heil zu erwerben, so war mit der Menschwerdung Christi als des zweiten Adam, der den Geist besaß, die Erwerbung des Heiles zum zweiten Male für die Menschheit grundgelegt. Ebensowenig wie demnach Adams Wesenheit bereits über Besitz oder Verlust des ihm bestimmten Heiles entschied, ebensowenig die Wesenheit Christi. Wie durch die Erschaffung Adams das Heil nicht schon verloren wurde, so wurde es auch durch die Menschwerdung nicht schon wieder erworben. In der Menschwerdung ist das Heilswerk nicht beschlossen, sondern erst ermöglicht, sie ist wohl Heilstatsache im Rahmen der göttlichen Heilsökonomie, nicht aber Heilstat im Leben Christi. Kurz zusammengefaßt ergibt sich für die Heilsbedeutung der Menschwerdung nach Irenäus der allgemeine paulinische Satz: „Christus ging in die Gemeinschaft unserer Natur ein, um das Werk der Erlösung zu vollbringen". Diese Ausführung des Erlösungswerkes geschieht durch Christi Leben. Weil Irenäus das Heil auf die Lebensleistung gründet, weil er im Sinne des Paulus und in Konsequenz seiner ganzen ethischen Weltanschauung nur eine sittliche Leistung als heilsbegründend ansehen kann, — darum hat er so nachdrücklich die wahre Menschheit des Erlösers betont III 18, 6: „Gerungen nämlich hat er und gesiegt, denn er war ein Mensch, der für seine Väter kämpfte und durch Gehorsam den Ungehorsam aufhob." Ist der Erlöser wirklich und

1) Vgl. die interessante Auseinandersetzung III 21, 10, die auch noch aus dem Grunde wichtig ist, weil in ihr der durchschlagende Beweis liegt, daß Irenäus Adam nur im Besitze des πνεῦμα erschaffen sein lassen konnte und somit die von uns vertretene Ansicht (vgl. den 1. Abschn. p. 53) die richtige ist.

Digitized by Google

wahrhaft Mensch, so folgt der sittliche Charakter seines Lebenswerkes von selbst.

Wo sich Irenäus allgemein über die Lebenstat Christi ausdrückt, läßt er sie im Gehorsam bestehen III 21, 10: „Denn wie durch den Ungehorsam eines Menschen Eingang gewann die Sünde und durch die Sünde der Tod obsiegte, so sollte auch die durch den Gehorsam eines Menschen eingeführte Gerechtigkeit das Leben verleihen den einst tot gewesenen Menschen" (vgl. III 18, 6). Die soteriologische Bedeutung dieses Gehorsams beruht darauf, daß Christus dadurch die Gerechtigkeit eingeführt hat. Diese Gerechtigkeit in dem Menschen, die der Geist verleiht, war ja von uns als Gesamtertrag des Werkes Christi nachgewiesen (vgl. auch die zitierte Stelle III 21, 10). Wie Adam durch Ungehorsam die Gerechtigkeit (mit dem πνεῦμα) verlor, so erwirbt sie Christus durch Gehorsam der Menschheit wieder. Indem er fortgesetzt in Gehorsam lebt, führt er, im Gegensatz zu Adam, ein Leben *im Geiste*, bewahrt und erwirbt ihn sich und — als Rekapitulator — der ganzen Menschheit und begründet so durch Ausgießung desselben nach seinem Tode die Erlösung (V 1, 1). Derselbe Geist ist aber auch gleichzeitig das Prinzip der Vollendung, die in Christo zum ersten Male ein Mensch erreichte und die fortan allen eignen sollte, die an ihm und seinem Geiste Anteil haben wollen. Mit der Vermittelung des Geistes an die Menschheit ist Christus darum nicht nur Erlöser, sondern auch Vollender. Erlösungs- und Vollendungswerk liegen in seiner Lebensleistung völlig ineinander. Es gibt freilich nicht wenige Stellen, wo Irenäus beides zu trennen scheint und die Menschheit für die Erlösung, die Gottheit für die „Zusammenführung des Menschen mit Gott" (also für die Vollendung) ausschlaggebend sein läßt. (III 18, 7; 19 1. 3. IV 33, 4 u. a.). Alles das ist aber nur als polemische Notwendigkeit zu verstehen, weil Irenäus nach zwei Seiten gleichzeitig kämpfen muß und verschiedene Gegner (Doketen — Ebioniten) mit verschiedenen Waffen schlägt. Die Folge dieser getrennten Argumentation ist dann sofort die Möglichkeit, aus den betreffenden Stellen das Vollendungswerk als schon mit der (durch die Menschwerdung hergestellten) Konstitution Christi beschlossen herauszulesen, da ja die Gottheit über Werden und Fortschritt erhaben ist. Wie wenig das im Sinne des Irenäus liegt, zeigt gleich die in demselben

Digitized by Google

Zusammenhange stehende charakteristische Behauptung, daß Christus, um uns die Sohnschaft zu schenken „durch alle Menschenalter hindurchgehen mußte“ (III 18, 7). Erst in seinem menschlichen Leben also ist die Gottheit heilskräftig verwertet. Irenäus hat nicht ohne Absicht die Einheit Christi an die Spitze seiner christologischen Erörterungen gestellt (III 16). Alle folgenden Details sind im Lichte dieses Hauptaxioms zu würdigen.

Nun entsteht aber die schwierige Frage, wie in Christo ein Erwerb des Geistes durch menschliches Wirken neben der Gottheit zu denken ist. Irenäus behauptet zwar die Tatsache dieses menschlichen Wirkens, er beschreibt den Sieg des Erlösers in der Versuchung, seinen Gehorsam im Leiden und Sterben und meint immer persönlich-sittliche Handlungen, — ist aber desungeachtet seine Spekulation nicht mit einer (ihm unbewußten) Amphibolie behaftet, weil die Konsequenz dogmatischen Denkens nur bis zur Erscheinung Gottes im Fleische führt, nicht aber auf ein besonderes Werk, das nicht schon mit der Menschwerdung gegeben wäre? (Harnack). Nach heutiger Anschauung wird die Lösung dieses Problems bekanntlich in dem Begriffe der Freiheit gesucht, zu deren Wesen die Möglichkeit der Sünde (libert. contrarietatis) nicht gehöre. Selbstverständlich lagen derartige Betrachtungen außerhalb des Gebietes, in dem die Kirchenväter jener Zeit gedacht haben. Irenäus hat dieses Problem gar nicht empfunden. Im Rahmen seiner Darstellung lassen sich nur die Grenzlinien angeben, innerhalb derer er die fragliche Tatsache für möglich und wirklich gehalten hat.

Den Schlüssel für das richtige Verständnis der irenäischen Ausführungen über diesen Punkt gibt seine Rekapitulationstheorie. Ist Christus der zweite Adam, so muß auch das Verhältnis seiner Menschheit zum Logos in jenem irgendwie ein Analogon haben und von hier aus seine Beleuchtung erfahren. — Adam war nach Leib und Seele Geschöpf des Logos. Dieser göttliche Ursprung hatte seine Signatur in der Ähnlichkeit mit dem Logos (ὁμοίωσις), in dem Besitze des Geistes. Der Geist ist ja nach Irenäus das Göttliche, sofern es immanentes, subjektives göttliches Leben der äußeren objektiven Schöpferkraft geworden ist. Durch das πνεῦμα war Adam mit dem Logos verbunden, aber so, daß dieser außer ihm stand. In der Person Christi ist das Wort selbst mit einem Leibe und einer Seele aus dem adamitischen

Digitized by Google

Geschlechte verbunden. Das objektiv schöpferische Prinzip und das subjektiv gestaltende sind vereinigt.[1]) Wie in Adam, so wirkt auch für Christi Menschheit der Geist die μόρφωσις und stellt die Verbindung mit dem Logos her, aber jetzt innerhalb der Persönlichkeit Christi. Derselbe Logos, der durch den Geist mit dem ersten Menschen in Verbindung war und diesem die Freiheit beließ, nimmt auch der Menschheit Christi nichts von ihrer Natur, wenngleich die Verbindung hier nicht eine äußere, sondern ein inneres Verbundensein bedeutet. Ohne somit die Einheit des Gottmenschen zu bedrohen, erreicht Irenäus von hier aus die Möglichkeit, der Menschheit Christi, gleichwie der Adams die volle naturgemäße Eigenheit zu belassen und ungeachtet der unauflöslichen unio mit der Gottheit ihr wahrhaft menschliche Handlungen zu vindizieren.

Als Ertrag unserer Betrachtung stellt sich demnach heraus, daß Irenäus in vollem Sinne das Heil auf die persönliche Lebensleistung Christi als einer sittlichen Tat gründet. Dieses Resultat ist nicht nur mit Rücksicht auf die positiven Behauptungen unseres Kirchenvaters, — hier ist ja kein Zweifel möglich, — sondern auch im Zusammenhang seines ganzen theologischen Systems als berechtigt anzusehen. Damit ist aber die entscheidende Frage betreffs des wahrhaft paulinischen Charakters der irenäischen Erlösungslehre bejahend entschieden. Wie beim Apostel alles, was

1) Man kann sonach mit Dorner (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. A., p. 490) sagen: Was in dem Menschen das πνεῦμα ist, das ist in Christus der Logos und man kann ebenso auch Leib, Seele, πνεῦμα und Logos unterscheiden (Duncker). Da der Logos sich mit seinem Geschöpfe in der Menschwerdung geeint hat, wirkt er nunmehr auch innerlich subjektiv. Die eigene Subsistenz des hl. Geistes hat Ir. dabei gleichwohl festgehalten, wie aus der Erwähnung der Salbung Christi bei seiner Taufe hervorgeht (III 17). Hier kommt der Geist vom Himmel auf Christi Menschheit herab, im Sinne des Ir. auch noch nicht in der Fülle, sondern „um sich zu gewöhnen, im Menschen zu wohnen" (ibid.), eine Wendung, mit der Ir. durchgängig das Partitivverhältnis bezeichnet. Die Taufe bedeutete für Christus ebenfalls einen Akt des Gehorsams, der seiner Menschheit einen entsprechenden Zuwachs des Geistes verdiente. Im Anschluß an den biblischen Bericht geschieht diese Salbung von oben. Obwohl der Zusammenhang Ir. keine Veranlassung zu einer derartigen systematischen Erklärung gab, geht deren Richtigkeit doch schon aus der nachfolgenden ausdrücklichen Gleichstellung der himmlischen Erscheinung mit dem unsrigen, menschlichen, πνεῦμα hervor.

Digitized by Google

Christus seiner Person nach ist, seinem Werke dient,[1]) so auch bei Irenäus. In diesem Sinne beschreibt er die innere Unfähigkeit des Menschen, sich zu erlösen, faßt die Menschwerdung des Wortes als Darbietung der Erlösungsmöglichkeit und das Gehorsamsleben als Verwirklichung derselben. Im Rahmen der Rekapitulationstheorie stehen sich die Erschaffung Adams und die Menschwerdung des Wortes einerseits, Adams und Christi Wirken anderseits gegenüber. Nicht der Gottmensch nach seiner Wesenheit, sondern der Gehorsam des Gottmenschen erwirbt das Heil, wie es Adam durch Ungehorsam verloren hat. Deutlicher konnte der Wert des Lebens und Wirkens Christi kaum ausgeprägt werden.

Zu einem anderen Resultat ist Joh. Werner gekommen, weil überall, „wo auch der Heilswert des Leidens und Sterbens Christi von Irenäus in paulinischer Weise und mit paulinischen Gedanken erwähnt wird," — daß das sehr oft der Fall ist, wird anerkannt, — „zunächst anderweitige Tendenzen und Interessen als die des Apostels dafür die Veranlassung sind", und daher ist dann „die irenäische Christologie, zumal insofern sie auf die Soteriologie zielt, weit von der paulinischen entfernt." Wir haben die fast unabsehbare Zahl der Einzelstellen hier absichtlich nicht als Beweismittel verwertet, weil sich leicht gegen jede ein ähnlicher Einwand erheben ließe. Dagegen zeigte uns der innere Zusammenhang des ganzen Systems unseres Kirchenvaters, daß es ihm gar nicht möglich war, hier eine von der paulinischen verschiedene Stellung einzunehmen. Irenäus hat das Heil als sittliche Lebenstat Christi begriffen; ist dieser Gedanke als solcher paulinisch, — über diesen Punkt besteht keine Meinungsverschiedenheit, — dann muß auch die Position des Irenäus so genannt werden. Dieses aus dem Zusammenhange des Ganzen gewonnene Resultat kann uns durch keine in Einzelheiten verlaufende Gegenargumentation erschüttert werden. Von vornherein klingt es schon wenig wahrscheinlich, daß Irenäus die Unbefangenheit besessen haben sollte, bei anderer Anschauungsweise trotzdem gerade mit diesen Gedanken zu operieren, die ihm dann immer als unbequeme monita vor Augen stehen

1) Siehe Lechler: Das apost. u. das nachapost. Zeitalter, 3. A., 1885, p. 336.

Digitized by Google

mußten. Es hätte gar nicht der Geschicklichkeit bedurft, wie er sie besaß, um andere positivere Belege für sich zu finden. Gerade diese sonstige Vorsicht und Elastizität seiner Argumentation dürfte uns wohl von einem Urteil abhalten, das Irenäus einen kläglichen Zwiespalt mit sich selbst zuschreibt und ihm obendrein noch das Verständnis abspricht, diesen Zwiespalt zu fühlen. Zudem können wir auch die sachliche Berechtigung jenes Einwandes nicht einmal zugeben. Irenäus weist z. B. den Zusammenhang und die Einheit zwischen beiden Bünden nach. Dabei spricht er sehr häufig von der ‚Erlösung durch das Leiden und Sterben', so, wenn er darauf hinweist, daß es im Alten Testament schon vorhergesagt sei. Warum sollen derartige Äußerungen nur halben oder gar keinen Wert haben? Woher ist denn bewiesen, oder nur ersichtlich, daß Irenäus die Sache selbst weniger schätzt, wenn er sie gerade zu diesem Zwecke und in diesem Zusammenhange erwähnt? Dasselbe gilt von Stellen, in denen er angeblich, — deutlich tritt das wohl nicht hervor, — nur aszetische Zwecke verfolgt. Wenn er z. B. sagt, daß „der Heiland gerungen und gesiegt habe und durch Gehorsam den Ungehorsam aufhob",[1]) so kann man mit dem Hinweis auf eine aszetische Tendenz dieser Worte die Tatsache nicht hinwegschaffen, daß der in Frage stehende Gedanke einer sittlichen heilserwerbenden Lebenswirksamkeit Christi hier klar und bewußt ausgesprochen ist, und es ist immer nur subjektives Empfinden, denselben für die theologische Beurteilung des Irenäus nicht in Anrechnung zu bringen. (Forts. folgt).

1) III 18, 6, Werner zitiert u. a. auch diese Stelle.

Digitized by Google

XV.

Der Gottesbegriff bei Nikolaus von Cues.

Von P. J. Hemmerle, Warstein

(Schluß.)

II. Grundzüge der Kosmologie des Nikolaus von Cues.

Streng genommen gehört die Behandlung der Cusanischen Kosmologie nicht zu unserem Thema. Da aber gerade diese aufs unzertrennlichste mit der Gotteserkenntnis vereinigt ist und da man unseres Erachtens auf diese Tatsache bisher zu wenig Rücksicht genommen hat, so glauben wir nicht nur berechtigt, sondern geradezu gezwungen zu sein, auf die Kosmologie des Nikolaus kurz einzugehen. Nach seinem symbolischen Verfahren ist Gott, wie mehrfach erwähnt, das absolut Größte, das ganz und gar in Wirklichkeit alles das ist, was immer nur sein kann. Gott ist somit alles mögliche Sein. In absoluter Gegensatzlosigkeit steht er hoch über allem Endlichen. Einem Forscher wie Nikolaus müssen bei einer solchen Betrachtung ganz von selbst die Fragen sich aufwerfen: Wenn Gott das alles nur mögliche Sein ist, was ist dann die Welt? Ist sie mit ihm identisch oder von ihm verschieden? In welchem Verhältnis steht er mit ihr? Solche und ähnliche Fragen mußten sich ganz von selbst dem forschenden Verstande nach einigem Nachdenken aufdrängen. Zunächst sucht der Cusaner nun klar zu machen, daß Gott unendlich hoch über der Welt stehe, daß er das Prinzip dieser und sie nur ein Abbild, eine Verherrlichung seiner sei. Die Welt ist somit von Gott geschaffen. Bei dieser Beweisführung geht er vom Begriff des Endlichen aus. Negiert man das Endliche, so behauptet er, so erhält man den Begriff des Unendlichen, die Voraussetzung für alles Endliche. Es leuchtet nun ein, daß alle Weltwesen einer Einschränkung (contractionis) fähig sind. Eben dieses Eingeschränktsein aber versetzt die Welt in das Gebiet des Endlichen. Begrenzt- oder Eingeschränktsein aber kann nur unter zwei Möglichkeiten gedacht werden: wir müssen zunächst ein der Beschränkung oder des Begrenztseins Fähiges (contrahibile) und dann ein Einschränkendes (contrahens) annehmen und schließlich noch die Verbindung von beiden. Etwas, was

Digitized by Google

nun begrenzt oder eingeschränkt werden kann, bezeichnet die Möglichkeit, ein Werden- oder Seinkönnen; das was begrenzen, einschränken kann, um es so oder so zu formen, ist offenbar das bildende, gestaltende Prinzip. Ersteres nannten die Alten Materie, letzteres Form. Durch die Form wird also die Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht, durch sie wird das Ding das, was es ist, wirklich. Die Theologie weist mit Recht darauf hin, bemerkt Nikolaus von Cues, daß endliche Dinge nicht gedacht werden können ohne ein bildendes und formierendes Prinzip, das ihnen Anfang und Begrenztsein verlieh. Dieses maßgebende Prinzip aber kann nun nicht selbst wieder endlich sein, sonst erfordert es ja ebenfalls wieder ein Prinzip, das über ihm stände. Wollte man so weitergehen, so käme man auf eine actu infinite Reihe, auf einen regressus in infinitum, eine Sache, die unserem Denken widerstrebt. Wir müssen somit einen absoluten Grund, eine absolute Form alles Endlichen postulieren, die schlechterdings unendlich sein muß.[1]) Gott ist nun die absolute Möglichkeit, die mit der absoluten Wirklichkeit koinzidiert, außer ihm ist also alles beschränkt. Die Beschränkung der Möglichkeit aber ist die Wirklichkeit, und diese stammt von der absoluten Wirklichkeit, von Gott. Die Beschränkung des Universums ist daher eine vernünftige und notwendige,[2]) keineswegs eine zufällige. Unter dem Werdenkönnen, der Möglichkeit oder Materie der Welt, dürfen wir daher nicht etwas Wirkliches verstehen, woraus die Welt gemacht wäre, sondern es bezeichnet nur den Übergang der Welt aus der Seinsweise, Möglichkeit genannt, in die des wirklichen Seins. Wenn sie nun etwas wirkliches wäre, so müßte sie entweder die Ewigkeit selbst oder ein Geschöpf dieser sein. Die Ewigkeit selbst kann sie nun nicht sein, denn diese ist nur Gott, in dem Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen. Sie kann aber auch kein Geschöpf der Ewigkeit sein, denn wenn sie gemacht worden wäre, so hätte sie werden können, dieses Werdenkönnen oder die Materie müßte alsdann aus der Materie, d. h. aus sich selbst entstanden sein. Das Werdenkönnen ist zwar noch kein bestimmtes Sein, es kann aber ein solches werden; somit ist es nicht schlechthin ein Nichts, da ja aus nichts nichts werden kann. Es ist nun weder Gott noch etwas Wirkliches, weder etwas,

1) De doct. ign. I, 6. — 2) L. c. II, 8.

Digitized by Google

noch nichts, mithin ist es, was es auch immerhin sein möge, aus nichts. Da es aber aus sich selbst nicht sein kann, weil es sich nicht aus nichts erschaffen kann, so muß es ein Geschöpf Gottes sein.[1])

Das Werdenkönnen kommt nach dem Nichtsein, dem nur das Ewige vorausgeht. Das Nichtsein kann sich aber nicht aus sich selbst ins Sein übersetzen, folglich muß es durch das ewige Sein aus dem Nichtsein hervorgebracht sein.

Form und Materie, behauptet Nikolaus weiter, vereinigen sich infolge einer Bewegung beider. Aber diese kann absolut nicht existieren, wenn nicht in Gott; mithin ist er jene Kraft, in der und durch die alles ist; sie ist es, die hervorbringt, gestaltet und zum Ziele führt, sie ist das wirkende und bildende Prinzip alles Seins, das höchste wirksamste Sein. Gott ist somit das eine, wahre und vollkommen genügende Prinzip, das alles gestaltet, was immerhin sein möge.[2])

Die Welt ist also eine Offenbarung Gottes, eine Verähnlichung mit seinem absoluten Sein, ein Abbild seines Seins; Gott ist das absolut vollkommene Wesen, die wirkliche Welt hingegen ist nur beschränkt. Gott der Eine ist in der einen Welt, die Welt in den Weltdingen beschränkt. Die Welt ist Gott wohl ähnlich, aber nur ähnlich.[3]) Aber wie ist die Welt nun ins Dasein getreten? Nikolaus antwortet: Durch einfache Emanation aus Gott, dem absolut Größten.[4]) Hier muß vor allem der Ausdruck Emanation erklärt werden; dieser hat keineswegs unseren heutigen modernen Sinn. Unser Autor wie überhaupt das Mittelalter versteht unter Emanation nur das „unmittelbare Hervorgehen" der Welt aus Gott, aber durchaus nicht im Sinne der Wesensgleichheit.

Im vorhergehenden haben wir wiederholt gehört, wie der Cusaner immer und immer betont, daß Gott als das absolut Größte alles Mögliche wirklich sei: er begrenze alles, werde selbst aber von nichts begrenzt; er sei die unendliche Einheit, die sich nicht vergrößern und verkleinern lasse. Übertragen wir diese Fundamentalsätze auf die Welt, so folgt offenbar, daß Gott auch

1) De ludo globi I, 219. — 2) De ludo globi p. 239.

3) „Universum maximum contractum tantum est similitudo absoluti" (de doct. ign. II, 4.)

4) L. c. II, 4.

Digitized by Google

alles das wirklich sein muß, was in der Welt besteht, mit keinem Dinge dieser Welt identisch, aber auch von keinem verschieden. Eigentümlich! Wenn Gott von keinem Ding in der Welt verschieden sein soll und mit keinem identisch, was ist er dann nun im Verhältnis zur Welt? Ist er dasselbe wie die Welt oder ist diese dasselbe wie Gott; vielleicht nur in anderer Form? Hören wir Nikolaus selbst! Gott ist unendlich, sagt er, nichts kann seine göttliche Allmacht begrenzen; er kann hervorbringen, was er will, stets etwas anderes. Aber auch das Weltall ist unendlich, nur in ganz anderem Sinne wie Gott. Er, das absolut Größte, ist alles das wirklich, was sein kann. Man kann daher sagen: er allein ist negativ unendlich. „Solum igitur absolute maximum est negative infinitus, quare solum illud est, quod esse potest (De ign. II.), nicht so das Weltall. Insofern dieses alles umfaßt, was nicht Gott ist, ist es freilich ohne Grenzen, man kann somit sagen, es ist privative unendlich, d. h. weder endlich noch unendlich. „Universum vero cum omnia complectatur, quae Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum et hac consideratione nec finitum, nec infinitum est" (L. c. II, 1). Das Weltall kann nicht größer sein als es ist; dieses Nichtgrößerseinkönnen rührt aber von einem Mangel her, keineswegs von einer Vollkommenheit. Die Materie oder Möglichkeit kann sich niemals über sich selbst hinaus erstrecken; könnte sie das, so dürfte man auch behaupten, daß das Seinkönnen aus sich selbst heraus in das aktuelle unendliche Sein übergehen könne, was offenbar unmöglich ist, mithin kann auch das Weltall nicht stets aktuell größer sein.

Übinger weist mit Recht darauf hin, daß gerade die beiden Begriffe negative und privative Unendlichkeit scharf von einander zu unterscheiden seien (p. 35); er protestiert unseres Erachtens mit Recht gegen Falkenberg, der meint, bisher wären beide Begriffe bei Nikolaus identisch gewesen, das sei später nicht mehr der Fall. Die Unendlichkeit erscheine jetzt einer Abschwächung fähig, und die Gottheit genieße nun den Vorzug einer besseren Unendlichkeit. Hierdurch sei eine bedeutsame Wendung zum Pantheismus erfolgt. . .[1]) Wir stimmen Übinger vollständig in der

1) Cf Falkenberg p. 31, u. Übinger p. 35.

Digitized by Google

Behauptung bei, daß Falkenberg durch eine falsche Deutung des Begriffes privativ unendlich zu seiner Ansicht gekommen ist. Privativ unendlich bedeutet keineswegs eine Abschwächung des Unendlichen, sondern das gerade Gegenteil von negativ unendlich. Nikolaus schließt sich in diesen Ausdrücken dem Sprachgebrauche der Scholastik an. Nach seiner Lehre konnte und mußte er konsequent Gott negativ unendlich nennen. Denn ausdrücklich hebt er hervor, daß es in Gott keine Grenzen, keine Beschränkung und kein Ende seiner Vollkommenheit gebe; er hält Gott für höchst vollkommen, keine Vollkommenheit kann von ihm negiert werden, er ist somit negativ unendlich. Wie die Scholastik nun streng zwischen dem negativ unendlichen Gott und der privativen unendlichen Materie unterschied, so Cusanus zwischen dem negativ unendlichen Gott und dem privativ unendlichen Weltall. Gott ist ihm der Inbegriff alles Wirklichen, das Weltall der Inbegriff alles außer Gott Möglichen.

Was also das Verhältnis der Welt zu Gott anbelangt, so ergeben sich nach unserem Autor folgende Fundamentalsätze:

a) Gott und die Welt sind unendlich, aber beide aus sehr verschiedenem Grunde; Gott ist wegen seiner Machtfülle, wegen der Fülle seines Seins unendlich, die Welt dagegen wegen Mangel an Bestimmtheit. Gott ist somit negativ, die Welt privativ unendlich.

b) Gott ist aktuell alles Mögliche, die Welt nur das Mögliche.

c) Gott ist das absolute Wesen der Welt, diese aber das beschränkte. Die Welt ist nur ein kleiner Teil dessen, was möglich ist, Gott dagegen ist alles, was sein kann.

Schwere Sorgen bereitete Nikolaus die Erklärung des geschöpflichen Seins; eins ist sicher, meint er, dieses Sein kann nur von dem höchsten Sein stammen. Da der Verstand aber die Koinzidenz kontradiktorischer Gegensätze nicht begreifen kann, so bleibt ihm auch das geschöpfliche Sein ein Rätsel.

Also unser Autor erklärt sich für unfähig, den Ursprung des geschöpflichen Seins zu erklären. Aber gerade das Unbegreifliche dieses Ursprungs ist für ihn zu verlockend und so gibt er denn hie und da Erklärungen, die nahe an den Pantheismus grenzen. Das Geschöpf ist durch das Sein des absolut Größten geschaffen, es muß von ihm geschaffen sein. Da nun in dem

Digitized by Google

absolut Größten Sein und Schaffen eins ist, so scheint es, daß Schaffen nichts anderes bedeutet: als Gott sei alles. „Non aliud videtur esse creare quam Deum omnia esse.“ [1]) Aber angenommen, sagt Nikolaus, es verhalte sich tatsächlich so, Gott sei alles, und das bedeute Schaffen, wie kann man dann begreifen, daß das Geschöpf nicht ewig ist, obwohl doch Gottes Sein ewig, er selbst die Ewigkeit ist? Wie kann man begreifen, daß das Geschöpf von dem ewigen Gott stammt und doch zugleich zeitlich ist? [2]) Wie kann man schließlich erfassen, daß Gott die Form des Seins ist und sich trotzdem nicht mit dem Geschöpfe vermischt? [3])

Jedenfalls zweifelt niemand, meint unser Autor, daß zwischen dem Unendlichen und Endlichen keine Proportion besteht.[4]) Wie die unendliche Linie nicht sogenannte Form, sondern Ursache und Grund der endlichen ist, ähnlich verhält sich der unendliche Gott zu dem endlichen Geschöpfe. Dasselbe nimmt nicht so an seinem Grunde teil, daß es gewissermaßen einen Teil von ihm nehme, auch nicht so, wie die Materie an der Form und wie Sokrates und Plato an dem menschlichen Wesen, auch nicht, wie mehrere Spiegel an einer und derselben Erscheinung auf verschiedener Weise teilnehmen, nein, das geschöpfliche Sein ist nichts anders als ein Wiederschein des göttlichen Seins, in gewissem Sinne das Bild einer Erscheinung in einem Spiegel, der vorher und nachher durch sich und in sich nichts ist.[5]) Das geschöpfliche Sein kann nicht so an dem göttlichen Sein teilnehmen, wie mehrere Spiegel an einer und derselben Erscheinung, denn der Spiegel war bereits Spiegel, bevor er die Erscheinung in sich aufnahm, das geschöpfliche Sein dagegen ist nicht vorher, ehe es von dem

1) Stöckl sowohl wie Falkenberg beachten nicht das videtur.

2) „Si igitur Deus est omnia et hoc creare, quomodo intellegi poterit, quod creatura non est aeterna, cum Dei esse sit aeternum, imo ipsa aeternitas“ (L. c. II, 2).

3) „Quis denique intellegere potest, Deum esse essendi formam, nec tamen immisceri creaturae. . .“ (L. c. II, 2).?

4) „Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat.“ (L. c. II, 2.)

5) „Imago speciei in speculo quod quidem speculum ante aut post per se et in se nihil sit“ (L. c. II, 2).

Digitized by Google

höchsten Sein das eigne Sein empfängt, es ist eben dieses zuteilgewordene, 'abhängige Sein.[1])

Übinger weist darauf hin, daß der schiefe Ausdruck „Teilnahme" von Nikolaus deshalb angewandt sei, weil ihm ein besserer nicht zu Gebot gestanden und er sich einfach dem Sprachgebrauche der Scholastik angeschlossen hätte. Nach unserem Autor leitet also das geschöpfliche Sein seinen Ursprung auf eine ganz unbegreifliche Weise von dem höchsten Sein ab. Nehmen wir an, sagt er, das Geschöpf habe alles, was es besitzt, von dem ewigen Gott, so vermögen wir nicht zu begreifen, wie es unter den Begriff der Zeit fallen kann.

Ist Gott die Form des Seins, so müßte man streng genommen annehmen, er gehe in das Ding ein, was unmöglich ist, weil es kein Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem geben kann. Fassen wir ihn als die eine unendliche Form auf, so bleibt uns die Mannigfaltigkeit der Dinge ein Rätsel. Wir sehen, wie vielen unlösbaren Fragen Nikolaus gegenübersteht. Er meint schließlich, es scheine fast, der Schöpfer habe das „fiat" gesprochen, und da er selbst nicht werden konnte, weil er ja die Ewigkeit sei, so sei das ihm am ähnlichsten entstanden.[2]) Ja er geht in seiner Ratlosigkeit noch weiter und stellt Sätze auf, die ihn des Pantheismus verdächtigen könnten.

So behauptet er z. B.: „Jedes Geschöpf ist gleichsam eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott. „Omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus." Wenn nun auch Nikolaus einsieht, daß es unbegreiflich sei, wie das geschöpfliche Sein von dem göttlichen abstamme, so sucht er es doch, so gut wie eben möglich, zu erklären. Eine einigermaßen annehmbare Erklärung glaubt er schließlich darin gefunden zu haben, daß er lehrt, das Größte enthalte und entfalte alle Dinge auf intellectibiliter, auf rein geistige Weise. „Quo modo maximum complicet et explicet omnia intellectibiliter" Überall, sagt Nikolaus, könne man wahrnehmen, wie die Einheit jedesmal das

1) „Nec ut plura specula eandem faciem diveraimode, cum non sit esse creaturae ante obeese, cum sit ipsum, sicut speculum ante est speculum quam imaginem faciei accipiat." Cf. Schopf p. 39.

2) „Ac si dixisset creator „fiat" et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit Deo similis" (L. c. II, 2):

Digitized by Google

zu ihr Gehörige enthalte und entfalte; sie enthalte und entfalte die Zahl; ohne selbst Zahl zu werden, sei sie in jeder Zahl. Nehme man beispielsweise die Quantität, so heiße diese Einheit Punkt, der sich überall finde, wo immer man auch die Linie schneiden möge. Die Ruhe bezeichne ferner die Einheit, die jede Bewegung enthalte. Bewegung sei ja nichts anderes als aneinandergereihte Ruhe; Bewegung ist also Entfaltung von Ruhe. Ebenso verhalte es sich mit der Zeit, in ihr findet man nichts als geordnete Gegenwart. Vergangene und zukünftige Zeit sei Entfaltung der gegenwärtigen Zeit. Die gegenwärtige Zeit enthalte alle jemals gegenwärtigen Zeiten. Somit enthalte die eine Gegenwart alle Zeiten und diese Gegenwart sei die Einheit. Zuletzt, meint Nikolaus, seien alle Einheiten in einer einzigen, der höchsten Einheit enthalten, denn es gebe ja nur ein Größtes, mit dem das Kleinste zusammenfalle. Wir sehen, wie unser Autor immer wieder auf seine Lehre von der Einheit der Gegensätze zurückkommt, wie auf ihr sein ganzes System basiert.

Gott also ist es, der alle Dinge enthält, weil alle in ihm sind; Gott ist es, der alle entfaltet, weil er in allen ist. „Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo est, omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus." (L. c. II, 3.)

Zur Veranschaulichung dieser Erklärung kommt Nikolaus wieder auf seine Zahlentheorie zurück. Wie aus unserem Geiste die Zahl hervorgeht, so, meint er, geht aus dem göttlichen Wesen die Vielheit der Dinge hervor. Die Dinge nehmen ja nicht in völlig gleicher Weise an der Gleichheit des Seins teil, daher dachte Gott das eine so, das andere so; hiermit aber war die Vielheit der Dinge gegeben, die in ihm Einheit ist. „Deus in aeternitate unam [rem] sic, aliam sic intellexit, ex quo pluritas, quae in ipso est unitas, exorta est" (L. c. II, 3). Freilich hat Cusanus hiermit nicht erklärt, wie denn Gott alle Dinge enthält und entfaltet, diese Erklärung, bemerkt er, geht über den endlichen Verstand. Es scheint, als ob Gott, der die Einheit ist, in den Dingen vervielfältigt sei, allein man sieht ein, daß das unmöglich ist, denn die Einheit kann sich in unserem Verstande noch nicht vervielfältigen. „Videtur quasi Deus, qui est unitas in rebus multiplicans .... et tamen intellegis non esse possibile illam unitatem, quae est infinita et maxima. multiplicari" (L. c. II, 3).

Digitized by Google

Niemand begreift, wie Gott durch die Natur der Dinge sollte entfaltet werden. Bezüglich der Welt ist also Gott der Eine. In ihm sind alle Dinge, weil er das Größte ist; er ist in allen Dingen, weil er das Kleinste ist. Er ist aktuell alles, weil er absolut ist; von ihm stammt alles.[1])

Fassen wir noch einmal kurz die Hauptsätze dieses Kapitels zusammen, so muß man nach der Ansicht unseres Autors also sagen: a) Gott ist aus sich, die Welt von Gott, folglich ist Gott das absolute, die Welt das bedingte Sein.

b) Gott sowohl wie die Welt kann man das Größte nennen, nur mit dem Unterschied, daß ersterer das absolut Größte ist, letztere das beschränkte, von dem absoluten abhängige Größte.

c) Gott als das absolut Größte ist die absolute Einheit, die Welt als das beschränkt Größte ist die Einheit, die von jener herrührt.

d) Von dem Absoluten stammen alle Dinge; in der Welt existieren sie, und die Welt besteht in ihnen.[2])

e) Gott enthält alle Dinge; das Weltall hat denselben Inhalt; beide sind ihrer Art nach unendlich, nur ist Gott negativ, die Welt dagegen privativ unendlich, denn er enthält wirklich alle Dinge, jene nur potenziell. „Gott ist durch alles in allem, und alles ist durch alles in Gott.“[3])

III. Zusammenfassung und Würdigung des cusanischen Gottesbegriffes.

In den beiden vorhergehenden Kapiteln haben wir versucht, die wichtigsten Sätze, die Nikolaus von Cusa in seiner Gotteslehre aufgestellt, klarzumachen. Wir haben darauf hingewiesen, wie bei seinem Forschen und Bemühen, Licht in den Gottesbegriff zu bringen, zwei Strömungen auseinander zu halten sind: einmal sein symbolisches Verfahren, dann seine exakte mathematische Methode. Insofern beide Richtungen die letzte Ursache aller Dinge ergründen wollen, sind sie spekulativer Natur. Hauptergebnis der ersten Strömung ist die Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze in Gott, die später von Reuchlin, Giordano,

1) De doct. ign. I, 1.

2) „Maximum omnia complectitur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in omnibus“ (l. c. I, 2).

3) Schäfer 28.

Digitized by Google

Schelling u. a. adoptiert und in pantheistischem Sinne umgedeutet wurde. Wir können hier nur darauf hinweisen, daß der Cusaner bei seiner Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze in Gott nicht stehen blieb, daß er vielmehr bei der Umbildung seiner ursprünglichen Lehre noch weiter ging.

In Gott vereinigen sich nicht nur die Gegensätze, er steht vielmehr auch über ihnen, befindet sich jenseits der Gegensätze; Gott ist ihm zuletzt der Selbige mit sich, der Nichtandere für die Dinge. Das exakt-mathematische Verfahren unseres Autors sucht Gott in der weiten Welt zu ergründen. Nach den bekannten Worten des hl. Paulus soll der unsichtbare Schöpfer aus der sichtbaren Schöpfung erkannt werden können. Nikolaus zeigt nun, wie wir in allem, was die Welt bietet, zwar Gott nicht selbst, wohl aber seine Abbilder erkennen. Gott ist ihm das absolute Können, die absolute Wirklichkeit, kurz, er ist das Können selbst. Es ist richtig, daß die letzte Strömung in der Gotteserkenntnis des Cusaners schließlich die erstere in den Hintergrund drückt, allein gemeinsam ist doch beiden Bestrebungen der Grundgedanke, daß Gott alles das aktuell ist, was sein kann, er ist die reine Wirklichkeit. Stets bleibt der Satz: „Das absolut Größte und Kleinste koinzidiert in Gott" bestehen, er ist der Ausgangs- und Endpunkt der ganzen cusanischen Forschung. Gott allein ist absolut alles, und in ihm sind alle Gegensätze verbunden; er ist absolut, d. h. negativ unendlich; es gibt nichts, was ihn begrenzen kann, er ist unbegrenzbar.

Im Gegensatz zu Gott ist das Universum beschränkt, es ist privativ unendlich. Gott ist die Ursache für alles, was außer ihm existiert und zwar ist er die causa efficiens, formalis, finalis. „Causa efficiens, quia centrum, causa formalis, quia diameter, finalis, quia circumferentia."

Wir sehen, seiner Lehre nach hält Nikolaus an den Grundanschauungen der Scholastiker fest. Sein Hauptverdienst liegt unseres Erachtens darin, daß er unbekümmert um jede Autorität selbständig und in eigenartiger Weise zu beweisen sucht. Sein erfinderischer immer rastlos vorwärts strebender Geist streute Ideen aus, woraus andere Systeme erbauten. Giordano Bruno z. B. steht ja ganz auf seinen Schultern; die neuere Philosophie hebt seine Verwandtschaft mit Leibniz, Kant, Fichte und Hegel hervor. Ob unser Autor freilich die Konsequenzen aus seinen

Digitized by Google

einzelnen Sätzen jemals gezogen hätte, wie es die Späteren oft tun, das ist eine andere Frage.

Der ganze Streit bezüglich der Gotteslehre unseres Autors dreht sich in der Wissenschaft hauptsächlich um die Frage, ob sich sein spekulativer Gottesbegriff von theistischem Standpunkte aus rechtfertigen lasse, beziehungsweise ob alle seine Erklärungsversuche über Gottes Wesenheit mit dem theistischen Gottesbegriffe vereinbar seien. Nach den älteren, aber sicherlich auch mangelhaften Vorstellungen des Cusanischen Systems bei Buhle und Pennemann ist Nikolaus schlechthin Pantheist, eine genauere Darstellung gibt schon Ritter, der bemerkt, „die Aufhebung aller Unterschiede in Gott habe zwar Nikolaus zu einer Lehrweise geführt, die pantheistische Vorstellung begünstige, man dürfe aber auch sein Bemühen nicht übersehen, die Unterschiede zwischen Gott und der Welt geltend zu machen.“ [1]) Diesen von Ritter angeregten Gedanken nimmt Clemens in seiner Abhandlung über ‚Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa‘ (Bonn 1847) auf und zeigt, daß unser Autor mit Unrecht Pantheist genannt werde; ebenso entschieden tritt Scharpff gegen die Behauptung auf, Nikolaus bewege sich in pantheistischen Sophismen; seine Erörterung richtet sich hauptsächlich gegen Stöckl, der in der Cusanischen Philosophie teils wirklichen Pantheismus, teils Ansichten finden will, die nahe an Pantheismus grenzen.[2]) Daß Nikolaus Pantheist gewesen sei, bestreitet auch Erdmann [3]) und Storz.

Was nun unsere Ansicht bezüglich dieser Streitfrage anbelangt, so glauben wir, daß nach den vorliegenden Sätzen unseres Autors es gar nicht so leicht ist, ein ganz bestimmtes Urteil sofort zu fällen. Wir leugnen nicht, daß sich eine ganze Anzahl von Sätzen in seinem System findet, die nahe an den Pantheismus grenzen, andererseits finden sich mindestens ebenso viele Aussprüche, die jede pantheistische Deutung ausschließen. Sätze, die mindestens verdächtig und panteistisch gefärbt sind, haben wir in vorhergehendem mehrfach erwähnt, so z. B.: „Gott erhält und entfaltet alle Dinge; sofern er sie enthält, sind alle in ihm; sofern er sie entfaltet, ist er in allen;“ oder „Gott ist das absolute Wesen der Sonne, des Mondes, kurz das absolute Sein

1) Ritter, Geschichte der Philosophie, B. IX, p. 165.
2) Cf. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, p. 56.
3) Cf. Erdmann, Grundriß der Philosophie I, p. 462.

Digitized by Google

und Wesen aller Dinge," oder „Gott ist das durch und durch absolut Allgemeine, die absolute Möglichkeit, die Seele und der Geist der Welt, nicht blos die bewirkende und finale, sondern auch die formale Ursache der Dinge." [1]) Das alles sind Aussprüche, die sicherlich eine pantheistische Deutung wenigstens zulassen; wer das bestreitet, verfährt eben nicht objektiv. Übinger sowohl wie Schäfer weisen mehrfach darauf hin, daß man an sich zweideutige Stellen nach der Intention des Schreibers erklären müsse und nicht für sich allein stehend, außerhalb des Zusammenhanges. Das ist eine Ansicht, die unseres Erachtens ganz sicher berechtigt ist, immerhin bleiben doch auch so noch Schwierigkeiten genug bestehen. Böse Sätze sind auch: „Das Geschöpf ist gleichsam eine endliche Unendlichkeit, ein geschaffener Gott", oder „Der Mensch ist Gott, ein menschlicher Gott"; oder „Richtig verstanden könnte man den Menschen einen Gott, der Mensch geworden, und diese Welt, wie auch Plato wollte, einen sichtbaren Gott nennen".

Diese Sätze mögen genügen, um daraus zu ersehen, wie zweideutig Nikolaus sich hier und da in seinem System ausdrückte. Streng genommen kann man daher unseres Erachtens weder sagen Nikolaus sei ein Pantheist, noch ein Monotheist gewesen, für beide Behauptungen finden sich eben Beweisstellen. Wir sagen streng genommen, so, wie seine Lehre vor uns liegt. Gleichwohl sind wir fest davon überzeugt, daß der Cusaner in seinem System nichts weniger als dem Pantheismus Vorschub leisten wollte. Man ist heute vielfach selbst in wissenschaftlichen Kreisen leider nur zu oft geneigt, sich an einzelne schiefe Ausdrücke eines Autors anzuklammern und daraus nun eine Schlußfolgerung zu ziehen, woran dieser nie gedacht und die er nie beabsichtigt hat. Wie es eine Ungerechtigkeit ist, einen jeden mittelalterlichen Theologen sofort zu einem „Vorläufer der Reformation" zu stempeln, weil er vielleicht mit einer etwas allzuscharfen Feder die kirchlichen Gebrechen seiner Zeit gegeißelt hat, ebenso halten wir es für eine philologische Spitzfindigkeit sich an einzelne Wendungen und Sätze eines Autors anzuklammern, ohne auf dessen ganze Geistesrichtung und Tendenz Rücksicht zu nehmen; ein solches Verfahren verdient eher den Namen

1) De doct. ign. II, 3; II, 4; II, 6; II, 8; II, 9.

Digitized by Google

Pedanterie als Wissenschaft. Und grade bei den mittelalterlichen Gelehrten sollte man in der Beurteilung mit aller Vorsicht verfahren, operieren sie doch meistens mit Begriffen und Wendungen, die heute vielfach einen ganz anderen Sinn haben, so erwähnen wir nur das bekannte Wort Emanation.

Wir bestreiten mit dieser Erörterung selbstredend nicht, daß der Inhalt eines Systems maßgebend sein muß für seine Beurteilung, ganz gewiß, allein wenn man einen Autor wie Nikolaus von Cues vor sich hat, der an einzelnen Stellen seiner Lehre dunkel und zweideutig ist, so halten wir es hier für recht und billig diese Stellen nach der ganzen Geistesrichtung und Tendenz ihres Verfassers zu erklären. Fassen wir nun Nikolaus, so wie er in der Geschichte vor uns steht, ins Auge, so können wir keinen Augenblick daran zweifeln, daß er trotz seiner hier und da recht zweifelhaften Sätze nur Monotheist gewesen sein kann. Rein psychologisch betrachtet kann also der Cusaner dem Pantheismus nicht gehuldigt haben. Warum nicht? Nikolaus war ein Mann, der zwar mit rückhaltsloser Offenheit die Schäden seiner Kirche rügte und aufdeckte; schonungslos geißelte er den Klerus, der nicht das war, was er hätte sein müssen, gleichwohl entfernte er sich auch nicht ein Haar breit von der Lehre seiner Kirche. Sollte ein solcher Mann nun wirklich eine Lehre vorgetragen haben, die ihn in den diametralsten Gegensatz zu seiner Kirche und ihrer Lehre gebracht hätte! — — Das ist psychologisch unmöglich. Man mag immerhin diese unsere Schlußfolgerung als ein „gewaltsames Verfahren" hinstellen, daß sie aber berechtigt ist, verrät uns Nikolaus selbst, denn in seiner schon öfters genannten Schrift „de docta ignorantia" erklärt er sich ausdrücklich gegen alle Ansichten, die man später pantheistisch deuten wollte. Das cusanische System hat dunkle Punkte, allein man darf nicht vergessen, daß das Problem, das unser Autor behandelt, vielleicht eines der schwierigsten ist, ebenso ist die Erklärung seiner philosophischen Methode durchaus keine leichte Arbeit. Giordano Bruno nennt Nikolaus ‚divinus' und beruft sich auf ihn als seinen Vorgänger, aber dazu hat er, soweit es den Pantheismus anbelangt, ganz und gar kein Recht. Wir bekennen uns somit unbedingt zu der Ansicht von Clemens, Scharpff, Erdmann und Storz und behaupten: So wenig wie Nikolaus von Clemanges, der berühmte Pariser Theologe und

Digitized by Google

Zeitgenosse unseres Autors, seiner Lehre nach ein „Vorläufer der Reformation" genannt werden kann, so wenig kann Nikolaus von Cusa zu den Pantheisten gerechnet werden.

XVI.

„Flammen-Sang."

Ein neuer Literaturzweig.

(Schluß.)

II.

Nachdem wir über die „Blütensammlung" einen allgemeinen Überblick gewonnen, obliegt uns jetzt die Aufgabe, die einzelnen Gedichte, insbesondere die nicht schon erwähnten, einer ästhetisch poetischen Würdigung zu unterziehen. Hiebei möchten wir sogleich das Wort Lessings an die Spitze unserer Untersuchung stellen, das er einst bei der Kritik eines Buches ausgesprochen. Er sagte, und wir können mit ihm in Bezug auf den „Flammen-Sang" ebenfalls sagen: „Das Büchlein enthält viel Neues und Schönes. Nur schade, daß das Schöne nicht neu, und das Neue nicht schön ist." Was das Büchlein Schönes enthält, das sind hauptsächlich die Szenen aus den alten klassischen Dichtern, worüber wir uns schon ausgesprochen haben. Das Neue dagegen ist in vielen Fällen so, wie es Lessing von dem erwähnten Buche behauptet. Zum Beweise für unsere Behauptung nehmen wir wieder unsere „Blumenlese" zur Hand. Da lesen wir schon in der ersten Nummer gleichsam als Einleitung (von Professor Dr. Reclam):

„Aus Feuer ward der Geist erschaffen!"
So predigte einst Vater Arndt.
So laßt wie er mit Geisteswaffen
Uns kämpfen, wo das Schlechte warnt.

Mögen wir diese Strophe betrachten, wie wir wollen, schön finden wir sie nicht, aber unklar und prosaisch. Vom „Feuer" des Vater Arndt auf die Geisteswaffen kommen und damit kämpfen, wo das „Schlechte" warnt, ist wirklich nicht plastisch. Und wer soll wohl das „Schlechte" sein, das „warnt"?

Nach zwei in der Form mehr befriedigenden Liedern (Nr. 2 und 3) finden wir in Nr. 4 wieder nachstehende Strophe:

Digitized by Google

Das Bild der Freiheit ist
Die heilige Flamme auf Erden;
Ihr suchts durch Lebensfrist —
Im Tode solls Euch werden.

Nicht weit vom Gasserhauerton ist Nr. 7: „Vor Torschluß".

Der Mund, der oftmals Scherze sprach,
Wird bald jetzt bleich und stumm,
Und schnell geht es per Eisenbahn
Zum Krematorium.

Wie man angesichts solcher Empfindungsroheit noch von den Idealen der Toten-Einäscherung sprechen kann, ist schwer erfindlich.

H. Friedrichs wendet sich in Nr. 10 „an die Gegner".

Sagt, ihr lieben, guten Herrn,
Ist denn Gott nicht mehr allmächtig? . . .
Oder haltet ihr ihn gern
Solcher Kleinlichkeit verdächtig,
Daß er dem, den man verbrennt,
Nicht mit ganz derselben Güte
Böt' die Auferstehungshand
Wie der — Mumie von Geblüte?

Diese Rabulistik, die mit spöttischen Phrasen vom Kern der Sache ablenkt, kann gewiß auch die bescheidensten Ansprüche nicht befriedigen. Wir wissen sehr gut, was Gott vermag, wir bekämpfen aber trotzdem die Einäscherung, weil in derselben vom Gebrauche der heiligen Schrift und der Kirche abgewichen und an der Totenbahre die Fahne des Heidentums aufgepflanzt wird.

Karl Stelter-Wiesbaden bereichert die Poesie mit neuen Reimen (Nr. 12 Weihespruch):

Den Staub vom Glutenbette
Des Krematoriums,
Birgt die geweihte Stätte
Des Kolumbariums.

Wer sollte eine derartige „Poesie" nicht mit der tiefsten Rührung lesen?

Auch „Jungdeutschland und Jungelsaß" liefert seinen Beitrag zur Blumenlese der Urnendichtung. Armin Werherr-Aschbach singt (Nr. 15):

Warum auch sterben? — Schön ists doch,
Zu atmen in dem Reich des Lichts;
Warum ins enge, schwarze Loch,
Hinab ins bodenlose Nichts?

Digitized by Google

Ach, ist ein ekler Würmerfraß
Der Schluß der Erdenherrlichkeit?
Ist dem Vermodern (sic) gleich dem Aas
Der Götter Ebenbild geweiht? . . . .
Weil wie Elias himmelan
Mich doch kein Feuerwagen trägt,
Geh's flott nach Gotha mit der Bahn,
Wo schon empor die Flamme schlägt.

Auch dieses „Lied" wurde für wert gehalten, aus der „Fülle der Poesie der Urne" für die Blumenlese ausgewählt zu werden. Über den Wert des Machwerks ist jedes Wort verschwendet.

Nachdem die Leichenverbrennung als einzig berechtigte Bestattungsart erklärt wird, so ist es natürlich, daß die Feuerschwärmer auch nach einem passenden Rituell sich umsehen. Es wäre auch mehr als prosaisch, ohne Sang und Klang den Ofen anzuzünden. Wir hatten deshalb ein lebhaftes Interesse, das poetische Rituell des Krematoriums kennen zu lernen. Unser Büchlein bietet wohl die reifsten Früchte der desfallsigen Bestrebungen. Da haben wir zunächst einen ‚Feuerbestattungshymnus' (Nr. 17). Nach welcher Melodie er zu singen ist, ließ sich nicht ermitteln. Jedenfalls scheint er den Herausgebern geeignet, bei Feuerbestattungen gesungen zu werden. Er fängt recht feierlich an:

Der Holzstoß ragt empor, die bleichen Fackeln lodern!

Nun folgt die Schilderung der Verbrennung. Am Schlusse gefällt sich der Hymnus in folgender Moralpredigt:

Komm', Wind, weh' diesen Staub auf einer Schönen Schminke,
Weh' ihn auf eines Wüstlings Haar,
Streu' ihn dem stolzen Mann auf Stirn und Goldgeblinke (sic)
Und sprich: Der Tod allein ist wahr!

Wer nach dieser Belehrung am Holzstoß noch die ethische Bedeutung der Feuerbestattung bezweifelt, dem ist allerdings nicht zu helfen.

Unmittelbar für den praktischen Gebrauch bestimmt erscheint nachfolgende Kantate (Nr. 30), während einer Kremation zu singen.

Arie (Duett).

(Beim Einschieben des Sarges).

Stille! . . . . das Feuer, dem Himmel entstammt,
Wie es in herrlichen Sonnen flammt,
Naht zu begehen sein heiligstes Amt!

Digitized by Google

Freunde. es nahet! mit purpurnem Flügel,
Deckend des irdischen Leibes Not,
Wie ein Seraph vor heiligem Hügel,
Siehe, und schöner wird selber der Tod:
Warme Glut steigt in die Wangen,
Neuer Odem hebt die Brust,
Eng vom Flammenarm umfangen
Ruht (er) sie heilig unbewußt. —

Chor I und II.

(Während der Kremation).

Ewiger Schickung Ehr' und Preis!
Schließet andachtsvoll den Kreis . . .
Zügeln wir den wilden Schmerz,
Stärken wir's gebrochne Herz . . . .
Urquell, der die Welten speist,
Bis sie leuchtend untergehen,
Hör' uns betend zu dir flehen,
Würdig dereinst der Flamme rein
Mit dem verklärenden Schimmer zu sein.

Wir haben hier ausführlicher zitiert, weil dies Lied eine Art liturgischer Bedeutung hat. Auch wollten wir der Gerechtigkeit zuliebe eines der poetisch besseren Stücke anführen. Daß sich obige Kantate ganz in freimaurischem Humanitätsdusel bewegt und jedenfalls auch für maurische Kreise bestimmt ist, dürfte aus der Betrachtung des Inhaltes sich von selber ergeben.

Anschließend an diese „offiziellen" Gesänge finden wir wieder Plattheiten in Menge. Wer glaubt, aus der Lektüre des Büchleins reifere Gründe für die Feuerbestattung entnehmen zu können, ist überhaupt sehr im Irrtum. Außer der Verherrlichung des Feuers in ewigem Einerlei, hat die poetische Inspiration nur wenige Gründe für die Einäscherung ausfindig gemacht. Einige dieser Gründe sind kurios. So singt zum Beispiel Karl Stelter (Nr. 28):

Wie im Wald das kranke Reh . . .
Möcht' ich im Verborgnen sterben . .
Und dann sollen hinterher
Sie den Leib den Flammen geben,
So beschleicht mich Furcht nicht mehr,
In dem Grabe aufzuleben.

Der Mann ist praktisch und vorsichtig. Die Poesie muß bei derartigen Befürchtungen allerdings in die Brüche gehen.

Auch der sonst so liebenswürdige Schwabe Justinus Kerner scheint schlechter Laune gewesen zu sein, als er nachfolgende Zeilen schrieb (Nr. 52):

Wenn der Mensch, ein faulend Aas,
Lieget unter Erd' und Gras,
In und auf ihm Würmer, Käfer,
Sagen sie: der müde Schläfer
Ruht nun süß im Erdenschoß!
Doch ich sage: herbes Los.

Wie ganz anders nimmt sich seine rührende „letzte Bitte“ aus:

„Tief in Waldeinsamkeit ein Grab, ein Grab!“
Von allen Menschen ferne, ja recht ferne!
Da senkt den müden Sänger bald hinab,
Wann funkeln durchs Gezweig die Abendsterne.

III.

Die angezogenen „Blüten“ aus der Blumenlese dürften zur Überzeugung geführt haben, daß der ästhetische Wert der vorliegenden Urnenpoesie im großen und ganzen kein bedeutender ist. Wir bemerken jedoch nochmals, daß auch einzelne ansprechende und sorgfältig gearbeitete Stücke sich darunter finden. Aber ungleich wichtiger ist für uns die Frage: Wie stellt sich die moderne Urnenpoesie zur christlichen Kirche, zur katholischen Religion? Man könnte denken, daß in den poetischen Ergüssen manche Herbheiten, wie wir sie in den Prosaschriften der Verbrennungsschwärmer finden, sich in dem Glanz einer durch Feuer beleuchteten Weltanschauung verflüchtigen würden. Dem ist aber nicht so. Auch in der Dichtung machen die Herren aus ihrem Herzen keine Mördergrube. So lesen wir schon gleich im zweiten Gedichte:

Sollen wir's nicht also haben? — (Die Toteneinäscherung.)
Kreuz und Flor bei Kerzenschein
Und als schwarze Unglücksraben
Heis're Sänger hinterdrein! —

Eine seltsame Begriffsverwirrung gibt sich kund, wenn der Sänger in demselben Gedichte weiter bemerkt:

Ihn, die Sonne aller Geister,
Durfte nicht das Grab umfah'n,
Christus, unirer Lehre Meister,
Stieg einst strahlend himmelan.

Digitized by Google

Wenn die Hügelstadt der Leichen
Auch kein Wald von Kreuzen mehr
Überragt, nicht minder hehr
Leuchtet uns sein Siegeszeichen.

Wer lacht da nicht, wenn er in einem Atem Christus loben und christliche Gebräuche verlästern hört, und nebenbei noch blühenden Unsinn über das Grab Christi findet? Wurde denn Christus „feuerbestattet"?

Noch schroffer spricht der folgende Dichter (Nr. 3) sein Glaubensbekenntnis aus. Nachdem er schon zu Beginn des Gedichtes gemahnt:

Sprecht nicht von Scheiden und von Abschiednehmen,
Von künft'gem Leben und vom Wiedersehn!

gibt er folgende Vorschriften für sein Begräbnis:

Singt mir ein Lied! — Ich will da unten lauschen. —
Singt mir ein Lied von Wald und Strom und Feld,
Von Morgensonnen und von Quellenrauschen —
Das sei für mich der letzte Gruß der Welt.
Des Priesters Wort soll meine Ruh nicht stören,
Das klingt ja doch so häufig leer und hohl;
Laßt euch durch eitle Worte nicht betören,
Kommt alle, alle selbst und sagt: Lebwohl!

Man sieht, der Mann ist mit seinem Christentum fertig. Wenn er auch selber noch nicht „feuerbestattet" werden will, so verlegt er sich doch auf das Prophezeien:

Vergangen glaubt
Nur irrer Wahn, was neu verjüngt entsteht.
Die Zeit wird kommen. — Was der Aberglaube
Für Sünde hält, ist wie ein Glockenklang.
Verehrung wird der Asche wie dem Staube! —
Dem Liederschall gesellt sich Flammensang!

Bei Prophezeiungen empfiehlt es sich immer, vorsichtig abzuwarten. Jedoch bescheinigen wir hier dem Autor, daß wir die Ausdrücke, wie „irrer Wahn" und „Aberglaube" wohl verstehen, und daß er damit der christlichen Anschauung über die Bestattung ein sehr zweifelhaftes Kompliment macht.

In einem anderen Gedicht Nr. 6 weht scharfe Kulturkampfsluft. Denn nachstehendes Epigramm soll der Bischof von Philadelphia verfaßt haben:

Ketzer und Hexen, die sollst du verbrennen, sofern du die Macht hast. —
Anderer Leichen gewähr' du niemals das heilige Feuer!

Digitized by Google

Ob es ein katholischer oder anglikanischer Bischof war, der dieses „Sinn"gedicht verfaßt, ist wohlweislich nicht angegeben. Es kann deshalb um so leichter jeder auf diejenige Konfession schimpfen, die sich seinen Verbrennungsgelüsten am wirksamsten entgegenstellt. Daß ein katholischer Bischof eine derartige Albernheit geschrieben habe, halten wir bis zum klaren Beweis des Gegenteils für unmöglich. Im übrigen können wir mit Recht fragen: Wie gehört ein solches Epigramm in eine Gedichtsammlung zur Verherrlichung des Feuers? Wird nicht gerade das Gegenteil darin gepriesen? Aber das Pseudoepigramm bietet, wenn auch keine Empfehlung der Feuerbestattung, so doch wenigstens eine Diskreditierung der christlichen Religionsdiener, und das mag auch ein Motiv gewesen sein, wenn es sich in die „Flammen" verirrte.

Seltsame Ideen entwickelt ein gewisser Ernst Gebbers-Laatzig in seinem Gedichte „Drei Scheiterhaufen." Der erste Scheiterhaufen steht am Ganges. Ein Weib muß ihrem Gatten in die Flammen folgen.

Und schaurig summt ein Priesterchor
Sein monoton Gebet davor
Im Licht der roten Glut.

Ein zweiter Scheiterhaufen lodert nicht weit vom Tiberstrome. Es knien viele Christen drauf, die um ihres Glaubens sollen gemartert werden.

Und um sie sammelt sich zu Hauf
Schnell das entmenschte Rom.
Nicht Männerkraft, nicht Jugend gilt
Vor ihrer Glaubenswut.

Im dritten Scheiterhaufen bietet uns der Dichter das Relief zu den beiden ersten. Da wird eine Hexe verbrannt:

Allein den finstern Priester läßt
Das Schauspiel kalt wie Eis.

Daran knüpft der Verfasser nun die kraftvolle Schlußapostrophe:

Und glaubst du wohl? Noch heute loht
Manch' Scheiterhaufens Glut!
Dem Leib zwar nicht, dem Geiste droht
Auch heute noch mit Flammentod
Buchstaben-Glaubenswut.

Digitized by Google

Damit hat der Sänger eine reizende Parallele hergestellt. Indischen Buddhismus, antik-heidnischen Fanatismus und die „Buchstaben-Glaubenswut" des gläubigen Christen rangieren auf einer Linie, und das alles nur deshalb, weil das christliche Bewußtsein dem Feuerschwärmer seine Zirkel stört. Das Gedicht ist übrigens für eine Jung-Deutschlandsblüte noch von merkwürdiger Mäßigung.

Zum Schlusse möge noch die melancholische Klage folgen, womit Dranmor (Nr. 42) seines einstigen „Begräbnisses" gedenkt. Er möchte sich gerne einäschern lassen, wenn er nur reich wäre. Dann fährt er fort:

Ich weiß voraus, als einen Apostaten
Verscharrt man einst in einer Ecke mich,
Dem Armen gleich, der, weil sein Glück mißraten,
Die Mörderhand gewendet gegen sich:

Doch wenn sie den Entführten auch begräben
Mit aller Weihe, allem Sang und Klang,
Womit sie klug ins unbekannte Drüben
Verklären den geheimnisvollen Gang,

Doch lieber . . . . . ging ich
Zur Reinheit durch das reine Element.

In diesen Versen haben wir den Schlüssel zur Feuerschwärmerei. Es ist die Apostasie vom christlichen Glauben. Solange der Glaube blühte, dachte man nicht an die Feuerbestattung, erst als das moderne Heidentum alle geheiligten Verhältnisse des Lebens laisierte, da brauchte man auch eine laisierte Totenbestattung und dafür eignet sich vorzüglich die heidnische Verbrennung. Alle schönen Phantasien, woran unser Büchlein so reich ist, alle Deklamationen über den Nutzen der Feuerbestattung haben nur eine tiefe Quelle, den Abfall vom Glauben. Mögen derartige poetische Erscheinungen wie der „Flammen-Sang" auch in weiteren katholischen Kreisen Beachtung finden, damit nicht unter der Blumenhülle der Dichtung dem katholischen Volke Ideen geboten werden, die geeignet sind, den Glaubensbestand noch weiter zu untergraben. J. May.

XVII.

Literatur.

Altorientalische Weltanschauung und Altes Testament von Dr. Ed. König. Lichterfelde-Berlin, E. Runge 1905. 69 S. *M* 1.—.

Seit dem Erscheinen der Schrift „Neueste Prinzipien der altteſt. Kritik" (vgl. Katholik 1902, I. 472) ist der Verfasser in einer ganzen Reihe von kleineren Schriften und Aufsätzen als Vorkämpfer einer der „Kritik" nicht abholden, aber konservativen theologischen Richtung gegenüber der babylonistischen Auffassung hervorgetreten. Die unter dem Gesamttitel „Im Kampf um das Alte Testament" erschienenen zwanglosen Hefte „Glaubwürdigkeitsspuren des A. T.", „Altteſt. Kritik und Offenbarungsglaube", „Die Babel-Bibelfrage und die wissenschaftliche Methode" gehören jedenfalls zu dem Besten und Beachtenswertesten, was aus der Hochflut der Babel-Bibelliteratur hervorgehoben zu werden verdient. In dem vorliegenden 4. Heft beschäftigt sich König mit dem „letzten großen Problem, das im breiten Strom der Babel-Bibel-Debatte zunächst eine Unterströmung bildete, aber allmählich wie ein brausender Sprudelerguß zur Oberfläche drängte und das Stromwasser in eine wirbelnde Bewegung hineinzutreiben droht. Dies ist das Problem, ob und in wie weit eine sogen. „altorientalische Weltanschauung" einen positiven Einfluß auf die altteſtamentliche Darstellung ausgeübt hat" (S. 4). Wir müssen dem Verfasser bestätigen, daß seine Untersuchung und Kritik dieses Problems in der Tat „zur Klärung der Sachlage unbedingt notwendig gewesen ist" (S. 69) und freuen uns beifügen zu können, daß wir dieselbe für wichtig und überaus dankenswert halten. Da es nicht leicht ist, mit wenigen Worten das Problem selbst darzulegen — in der im Erscheinen begriffenen Neubearbeitung von Holzammers „Handbuch zur bibl. Geschichte, 6. Aufl." habe ich es versucht — so soll sich diese Besprechung darauf beschränken nur einige springende Punkte herauszuheben.

Haben sich Budde, Bezold, Oettli, Guthe u. a. mehr oder minder entschieden ablehnend gegen das namentlich von Winckler aufgestellte astralmythologische Schema aller alten Geschichte und Geschichtsdarstellung geäußert, so unterzieht König das System,

Digitized by Google

mit welchem A. Jeremias sein sonst verdienstliches Buch „Das A. T. im Lichte des A. Orients“ (Leipzig 1904) belastet hat, einer eingehenden und scharfen Kritik. Mit Recht bestreitet er die Einheitlichkeit und Allgemeingültigkeit des Begriffes „altorientalische Weltanschauung“; es handelt sich vielmehr um babylonische Ideen und Formen, die, so hoch man auch ihren Einfluß auf die altorientalische Kulturwelt anschlagen mag, doch nie den Eigenbesitz und die Eigenart der einzelnen Völker und Stämme völlig zu verdrängen, zu verwischen oder zu erklären vermochten und dies vorab bei Israel. Im Einzelnen untersucht König das Verhältnis der astronomisch-kosmologischen, der astral-chronologischen und der astrologisch-mythologischen Elemente der babylonischen Weltanschauung zur althebräischen Literatur; er geht den angeblichen Spuren „altorientalischer“ Anschauungs- und Ausdrucksweise im A. T. nach und zeigt, daß diese teils unsicher, teils auf allgemein menschliche Anschauungen zurückzuführen (z. B. die Dreiteilung des Weltalls in eine obere, irdische und unterirdische Region), teils willkürlich konstruiert sind. Den breitesten Raum und das meiste Interesse nimmt die Prüfung der sog. „astralmythologischen Motive“ ein, die man im A. T. wenigstens als einen „altorientalischen“ Einschlag in die hebräische Geschichtsdarstellung entdeckt zu haben glaubt. Denn nach Winckler wird alle alte Geschichte „in der Form des Mythus erzählt“ und demgemäß verzeichnet Jeremias gewissenhaft die mythologischen „Motive“, die der Erzähler „im Sinne hat“ oder — gleich Wagnerscher Leitmotiven — „anklingen läßt“, auch wo er Tatsächliches erzählt (wie in der Geschichte Abrahams, Jakobs, Josephs, Mosis und selbst noch der späteren Zeit). Es sind zumeist seltsame Phantasiegebilde, abstruse Kombinationen, mit denen sich da der Kritiker beschäftigen muß. Aber er tut eine notwendige und wichtige Arbeit, weil diese Theorien im Namen der „altorientalischen Wissenschaft“ ernst genommen sein wollen, um so ernster, als sie nicht mehr den Inhalt der biblischen Erzählung, sondern nur noch die Form, die Darstellungsweise zu erklären vorgeben. In Wirklichkeit müßte es sich schließlich doch um Ideen, Vorstellungen und somit um inhaltliche Momente der Darstellung handeln, die bewußt und absichtlich in die alttestamentliche Geschichtserzählung hineingebracht wären. K. weist nach, daß solche astralmythologische Vorstellungen in den alt-

Digitized by Google

testamentlichen Texten weder ausgedrückt noch angedeutet sind; wenigstens gilt dies von den allermeisten der von babylonistischer Seite angezogenen Texte, und handelt es sich an den vereinzelten Stellen, an denen eine „Spur" etwa entdeckt werden kann, um eine poetische oder volkstümliche Anspielung, aus der weitergehende Schlüsse nicht gezogen werden können. — Die Schrift von König bringt uns zum Bewußtsein, daß wir einer zusammenfassenden, gründlichen und doch gemeinverständlichen Darstellung der „altorientalischen Weltanschauung" in ihrem Verhältnis zur biblischen Literatur bedürfen. Für die Ur- und Patriarchengeschichte besitzen wir bereits das Werk von Nikel. Eine weitere Arbeit ist in Vorbereitung. Bis sie vollendet sein wird, mag sich noch manches klären. Das wird nur von Nutzen sein.

Mainz. Selbst.

***Adhémar D'Alès, Prêtre*, La Théologie de Tertullien** (Bibliothèque de théologie positive). 8°. XVI et 536 p. Paris, Beauchesne 1905. Frs. 6.—.

Diese Arbeit ist erschöpfend, soweit dies bei unserer jetzigen Kenntnis des Textes und der Lehre Tertullians möglich ist. Die vorhandene Literatur ist vollkommen ausgenützt, kritisch gesichtet und geprüft, die Durcharbeitung aller Werke des großen Afrikaners selbständig.

Erst nach vielen Bedenken hat sich der Herr Verfasser entschlossen, mit seiner Arbeit hervorzutreten, bevor der 3. Band der Werke Tertullians in der Wiener Ausgabe erschienen ist. Der Herausgeber, M. E. Kroymann, hatte ihm selbst dazu geraten. Neben ausgezeichneten theologischen und historischen Kenntnissen ist Herr D'Alès auch geschulter Philologe, was ihm gerade hier bei Behandlung Tertullians sehr zu statten kommt.

Der Aufbau des Werkes ist klar und einfach. Die Einleitung unterrichtet kurz über den Stand der Überlieferung und der Chronologie der Schriften. Die neun Kapitel behandeln der Reihe nach die Göttlichkeit des Christentums, die Lehre über Gott, die Schöpfung, Christus, Kirche und Schrift, christliches Leben, Gebet und Heiligungsmittel, Kirche und Welt, Montanismus. Mehrere ganz vortreffliche Indices, eine Seltenheit in französischen Büchern, schließen das Werk ab.

Digitized by Google

Die Methode des Verfassers ist abgeklärt und sicher. Die Behandlungsweise ist nicht die dogmatische, sondern die historische. Immerhin vergleicht D'Alès den Lehrbegriff Tertullians mit dem katholischen. Er hütet sich, — eine seltene Vorsicht — die Nuancen der Auffassung Tertullians mit einem Schlagwort zu bezeichnen; so enthält er sich z. B. des plumpen Begriffs „Subordinatianismus". Niemals wird der Text Tertullians vergewaltigt, um einen kirchlich unangreifbaren Sinn herauszubringen, nirgends wird der spätere Montanist ungerecht verketzert.

Wir wollen nun versuchen, einige charakteristische Seiten aus dem reichen Inhalt herauszuheben.

Sehr geschickt und ansprechend ist die Behandlung der schwierigen Frage, welcher Art der Ausgang des Wortes vom Vater sei (Λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός), S. 84 ff. In einer vierfachen Reihe von Texten wird nach den Schriftstellern des 2. und des angehenden 3. Jahrhunderts vorgeführt die Ewigkeit des Wortes im Vater, die Zeugung aus dem Vater vor der Weltschöpfung, die „Geburt" beim Akt der Schöpfung selbst, endlich die persönliche Eigentümlichkeit des Wortes. Sehr bemerkenswert ist das negative Ergebnis, daß damals die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater weder behauptet noch geleugnet wurde.

Ausgezeichnet sind auch viele Abschnitte des Verfassers, in denen er zwar keine neuen Resultate vorbringt, aber auf Grund einer selbständigen Durcharbeitung des gesamten Stoffes die Ergebnisse anderer Forscher bestätigt. Erinnert sei hier an die Darstellung der Seelenlehre Tertullians S. 112 ff., seine Stellung zum Kanon der heiligen Schriften S. 223 ff., u. a. m.

Eine Glanzleistung sind die Ausführungen über die Buße. Man findet die einschlägigen Bemerkungen an verschiedenen Stellen des Werkes, zumal S. 339 ff., 272 ff., 478 ff. Der Begriff der Exomologesis bei Tertullian wird sorgfältig getrennt von dem gleichen Begriff in der Didache und bei den apostolischen Vätern S. 342 ff. In voller Klarheit erscheint der sakramentale Charakter der öffentlichen Buße, zugleich aber auch die erste geheime Phase der Buße, das private Sündenbekenntnis S. 344 ff., und der öffentliche Charakter der Absolution. Die Frage nach der Behandlung der Rückfälligen wird mit ausnehmender Sorgfalt und feinster Kritik erörtert S. 349 ff., 478 ff. Die Auf-

Digitized by Google

fassung Tertullians, auch schon in der vormontanistischen Zeit, wonach es für die Rückfälligen in die schwersten Sünden keine kirchliche Buße mehr gibt, erscheint im Lichte der gesamten Literatur als die gewöhnliche Praxis des Occidents und des Orients (vgl. S. 345).

Bei dieser Gelegenheit erörtert der Herr Verfasser mit viel Scharfsinn die Frage nach den nicht erlaßbaren Sünden bei Tertullian. Gegen die gewöhnliche Annahme weist er unwiderleglich aus dem Sprachgebrauch des Afrikaners nach, daß die „Entehrung des Tempels Gottes" (moechia, fornicatio et si qua alia violatio templi Dei) keine Versündigung gegen die Gemeinde bezeichnet, sondern besonders entartete Vergehen der Unzucht S. 485 ff. und 274.

Sehr lesenswert ist auch die Abhandlung auf S. 355 ff. über die Eucharistie nach Tertullians Lehre. Welche Unbefangenheit, welch feine Handgriffe einer glänzenden Methode, welche Kenntnis aller einschlägigen Texte Tertullians hier zur Anwendung gelangen, kommt einem erst recht zum Bewußtsein, wenn man etwa die entsprechenden Ausführungen Loofs vergleicht in der Realencyklopädie f. prot. Theol., Art. Abendmahl, Kirchenlehre. Der Nachweis, daß bei Tertullian repraesentare (panem, quo ipsum corpus suum repraesentat) einen physisch-realen, keinen geistigen oder moralischen Sinn aufweist, ist vollkommen gelungen. Der schwierigere Kommentar zum Tertullianischen „id est figura corporis mei" erkennt vollkommen die Dunkelheit der Ausdrucksweise an, beleuchtet sie aber ausgezeichnet durch andere klare Stellen.

Das Herabgleiten Tertullians zum Montanismus und seine Entwicklung in dieser letzten Periode seines Lebens wird von D'Alès unter Hervorkehrung neuer Gesichtspunkte auf breiter Grundlage geschildert. Es ist einer der tüchtigsten Abschnitte des Werkes.

Das gelehrte, klar und schön geschriebene Buch kennzeichnet den Verfasser als einen Mann, der in ausnehmender Weise berufen ist, am Ausbau einer Dogmengeschichte mitzuarbeiten. Nie bemerkt man bei ihm eine Voreingenommenheit, eine Tendenz; seine Literaturkenntnis ist erstaunlich, seine Bereitwilligkeit, die Forschungen der Vorgänger anzuerkennen, verleugnet sich niemals. Bei Auseinandersetzungen mit den Meinungen anderer fällt nie

Digitized by Google

ein weniger höfliches Wort; überall tritt dem Leſer die liebenswürdigſte Beſcheidenheit eines hervorragenden Gelehrten entgegen.

Feldkirch (Vorarlberg). Stan. von Dunin-Borkowski S. J.

---

1. **Vita di S. Alessandro Sàuli** della congregazione dei Barnabiti vescovo di Aleria poi di Pavia scritta da *Tranquillino Moltedo* della stessa congregazione. Napoli Stabilimento tipografico Michele d'Auria. 1904. 8°. 535 p. Lire 4.

2. **Vita di San Gerardo Maiella** laico professo della congregazione del Ss. Redentore scritta dal P. *Claudio Benedetti* postulatore generale della medesima congregazione. Roma. Cooperativa poligrafica editrice. 1904. 8°. 233 pag.

1. Nachdem der hochſelige Papſt Leo XIII. den Stifter der regulierten Kleriker vom hl. Paulus, auch Barnabiten genannt, Antonio Maria Zaccaria 1897 in die Zahl der Heiligen aufgenommen, hat ſein Amtsnachfolger Pius X. am Sonntag den 11. Dezember 1904 einem der erſten, geiſtig bedeutendſten und einflußreichſten Schüler desſelben, dem Biſchof von Aleria auf der Inſel Korſika und dann von Pavia (1534—1592), Aleſſandro Sauli, die nämliche Ehre der Altäre zuerkannt.[1]) Zu gleicher Zeit haben die Barnabiten, welche nach der Kirche des hl. Barnabas in Mailand, einem ihrer erſten Gotteshäuſer, den Namen führen, für die Abfaſſung einer Lebensgeſchichte Sorge getragen, welche den heute an ſolche Bücher erhobenen Anforderungen vollkommen entſpricht. Der theologiſch ſehr ge-

---

1) Nach J. B. Heinrich, Dogmatiſche Theologie II (Mainz 1876) 645 „iſt es mindeſtens frommer Glaube und allgemeine und wohlbegründete Lehre der Theologen, daß die Kirche in der Kanoniſation der Heiligen unfehlbar ſei". Was hier von der Kirche behauptet wird, gilt auf Grund des Vatikanums auch von ihrem Oberhaupte. Dieſem Glauben hat eine am 11. Dezember 1904 über dem mittleren Tore der Peterskirche angebrachte Inſchrift paſſenden Ausdruck verliehen. Sie lautet:

Adeste cives advenae
Quod christianae reipublicae bene vertat
Pius X pontifex maximus
Alexandro Sauli episcopo sodali barnabitidi
et Gerardo Maiella sodali alfonsiano
Coelitum Sanctorum honores inerranti iudicio decernit
Animas sanctissimas ut catholico nomini pacem imploratione pariant
Adprecamini.

Digitized by Google

bildete Verfasser, dessen zahlreiche schöngeistige und hagiographische Arbeiten der Verleger zur Kenntnis des Lesers bringt, darf wohl als Ordenshistoriograph angesehen werden. Aus seiner Feder sind geflossen die Biographien des heiligen Antonio Maria Zaccaria, des seligen Fr. Xav. Bianchi, sowie die Lobreden auf diese beiden Männer. Für sein neuestes Werk hat er sich als Musterbilder vorzüglich hervorragende Franzosen, wie Montalembert, Baunard und Thureau-Dangin gewählt, denen gegenüber er die Minderwertigkeit der italienischen Hagiographen stark, vielleicht zu stark, betont. Den Franzosen nacheifernd, hat Moltedo dann auch eine Arbeit geliefert, die selbst in den Kreisen der Theologen sich Anerkennung erringen muß.

Neben der gedruckten Literatur, insonderheit derjenigen, welche von Sauli selbst ausgegangen, benützt er auch das Archiv seines Ordens mit seinem Reichtum an Briefen des Heiligen an Zaccaria, den Stifter der Kongregation der Barnabiten, an den Ehrwürdigen Giampietro Besozzi, insbesondere an Carlo Borromeo, den großen Erzbischof von Mailand, der Sauli nicht bloß als Freund, sondern als Meister des geistlichen Lebens verehrte und dessen Einfluß er viele Jahre lang unterstand. Eine besondere Vorliebe, aber auch ein ausgebildetes Geschick besitzt Moltedo für die Zeichnung von sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Hintergründen, aus welchen die Figur seines Helden sich glänzend abhebt. Geboren am 15. Februar 1534 in Mailand als Sohn des Marchese Domenico Sauli, offenbarte Alessandro von Kindheit an eine stark ausgeprägte Neigung zur Askese, die sich auch unter den nicht geringen Gefahren erhielt, denen er im väterlichen Hause ausgesetzt war. Noch stärker wurde seine Tugend auf der Universität Pavia erprobt, wo er 1550 ein Jahr dem Studium des Rechtes inmitten einer Umgebung oblag, die vom Geiste des Christentums nur äußerlich berührt, innerlich von dem damals wieder aufgelebten Heidentum erfüllt war. Bereits im April 1551 die Aufnahme in die wegen ihrer sittlichen Strenge zu Mailand in hohem Ansehen stehende Kongregation der Barnabiten nachsuchend, wurde er nach manchfachen Prüfungen erst am 29. September 1554 zur Ablegung der feierlichen Gelübde zugelassen.

Ein erhebendes Bild der Frömmigkeit und des Betriebes der theologischen Studien, die in der Kongregation der Barnabiten bis zur Stunde in Italien eifrige Pflege finden (Kardinal

Digitized by Google

Bilio war Barnabit), zeichnet das dritte Kapitel. Mit Feuereifer warf Alessandro sich auf die pauliniſchen Briefe und die theologiſche Summa des hl. Thomas. „Vermöge eines langen, tiefen und leidenſchaftlichen Studiums“, bemerkt der Verfaſſer 95, „gelangte er dahin, daß er ſie ganz auswendig wußte. Dieſe Tatſache grenzt ans wunderbare; allgemein war die Meinung verbreitet, daß, würde die Summa verloren gehen, Alessandro ſie aus dem Kopfe niederſchreiben könnte.“ Schon vor dem Empfang der heiligen Prieſterweihe glänzte Alessandro als Kanzelredner, der durch die von ſtrengſter Innehaltung der Ordenszucht unterſtützte Erklärung der pauliniſchen Theologie zunächſt in Mailand, dann in Pavia große Erfolge erzielte. Der Spirito d'umiltà e di penitenza war gleichſam der Stern, welcher über ſeinen Vorträgen leuchtete.

In Pavia ſetzte er von 1557 neun Jahre lang dieſe geſegnete Tätigkeit fort. Hier führte er die Übung des vierzigſtündigen Gebetes und des öftern Empfanges der heiligen Kommunion ein, und zwar die letztere gegen den Widerſpruch eines andern Predigers. Lehrreich iſt das Bild der Predigtweiſe des Heiligen (106). Wie notwendig die Predigt des Evangeliums in Pavia war, deutet der Verfaſſer in den ſchwarzen Strichen an, mit denen er die Geiſtlichkeit der alten Univerſitätsſtadt ſchildert. „Die meiſten“, ſchreibt er, „empfanden keine Zuneigung für die Dinge der Religion, ſchärften deren Übung nicht ein, oder ſchlugen ihre Lehren mit Unfruchtbarkeit, indem ſie anders lehrten, anders lebten“ (114). In der Tat werden widerliche Szenen über das Benehmen der ſog. gebildeten Jugend in der Kirche während der Predigten des Heiligen mitgeteilt, die auf einen recht tiefen Stand des ſittlichen und religiöſen Bewußtſeins ſchließen laſſen. Mit dem Predigtamt und der Askeſe verband der Heilige auch wiſſenſchaftliche Bemühungen, indem er zeitweilig an der Hochſchule Philoſophie lehrte, dem Kanoniſten Cucchi den Plan zur Ausarbeitung eines kirchenrechtlichen Lehrbuches nach dem Vorbild der Inſtitutionen Juſtinians unterbreitete und in feierlicher Disputation den Grad eines Doktors der Theologie ſich errang. Und noch höher iſt jene Tätigkeit zu werten, welche der heilige Carlo Borromeo auf der erſten Provinzialſynode von Mailand 1564 als Berater von ihm begehrte. Moltedo läßt ſich dieſe glückliche Fügung der göttlichen Vorſehung nicht entgehen

Digitized by Google

um das innige Verhältnis dieser beiden sich einander ergänzenden großen Persönlichkeiten des tieferregten sechzehnten Jahrhunderts in gehobener Sprache und von hohen Gesichtspunkten dem Leser zu schildern. Von da an sind sie unzertrennlich verbunden, bis der Tod den Freund auf dem Mailänder Stuhl zuerst abberief. Den Leser wird die Notiz interessieren, daß Sauli in Pavia eine Neuausgabe des Konfessionale Savonarolas veranstaltete. Des Verfassers optimistische Äußerungen über Savonarolas Stellung zur kirchlichen Autorität vermag ich angesichts der öffentlichen Kundgebungen des päpstlichen Stuhles nicht zu billigen (147).

Von 1567 bis 1570 hat Sauli seinen Orden als Generaloberer geleitet. Als solcher richtete er seine Bemühungen auf Verschönerung der Kirchen, Verbesserung der geistlichen Musik, Abfassung der Regeln für die Novizen, die Verwaltung des Predigtamtes und die Ausbildung der Studienordnung. Dem hl. Carlo Borromeo blieb er Berater bei der Verbesserung der Klöster, der Abhaltung von Synoden und der Unterdrückung häretischer Bestrebungen. Unter seiner Leitung erstieg der Erzbischof stets höhere Stufen der Vollkommenheit, worüber der Verfasser ein herrliches Blatt vorlegt (169). Unter diesen Umständen begreift man, daß Borromeo seinen Freund dem Papst Pius V. als geeigneten Kandidaten für das bischöfliche Amt empfahl.

Zum Bischof von Aleria auf der Insel Korsika ernannt, empfing Sauli durch Carlo Borromeo am 12. März 1570 in Mailand die Konsekration. Vom 6. Kapitel bis zum Schluß schildert das Buch die Tätigkeit des Heiligen in Aleria 1570—1591 und dann in Pavia 1591—1592. Verständnisvoll hat der Verfasser eine geographische Karte der Insel Korsika beigefügt, die damals der Republik Genua unterstand und in sittlicher und religiöser Beziehung das Bild einer Verwüstung darbot, die Entsetzen erregt. Nur ein Asket von der Strenge eines Sauli war im Stande, aus diesen Ruinenfeldern neues Leben hervorzurufen. Das hat er in zwanzigjähriger Wirksamkeit, unter den härtesten Entbehrungen und körperlichen Leiden, bei heftigem Widerspruch, unter dem Schutze von vier Päpsten geleistet. Staunen ergreift den Leser, wie es möglich war, daß ein Mann solche Lasten tragen konnte. Seine vielfachen Besuche in Rom, wo er durch seine Predigten erschütternd wirkte, führten zur Anknüpfung inniger Beziehungen zum Apostel der Stadt Rom,

Digitized by Google

dem hl. Filippo Neri, worüber das Buch ebenso genaue, wie erhebende Mitteilungen darbietet. Bereits körperlich erschöpft, aber geistig ungebrochen wurde Sauli 1591 durch seinen Freund Gregor XIV. (Sfondrati aus Mailand) auf den Bischofsstuhl der Diözese Pavia berufen, als deren Oberhirt er 1592 heimgegangen ist.

Das vierzehnte und letzte Kapitel mit der langen Reihe erhebender Notizen über die Verehrung des großen Bischofs kann man nicht ohne Rührung lesen. Als vornehmlichste Förderer seiner Seligsprechung erscheinen der Ehrwürdige Kardinal Bellarmin und der heilige Kirchenlehrer Franz von Sales. „Ich habe ihn gekannt", bemerkte Bellarmin, „er war mein Freund. Ein Heiliger war er und verdient diese Strahlenkrone." Auf Grund eines Berichtes, den Bellarmin als Präfekt der Rituskongregation Paul V. abstattete, hat der letztere der in Pavia tatsächlich bestehenden Verehrung Saulis weitere Hindernisse nicht entgegengestellt (495). Und was den berühmten Bischof von Genf anlangt, so hat er den Kultus seines Amtsbruders von Aleria, dessen Ordensgenossen er 1615 aufgenommen, mit Eifer befördert. Durch Benedikt XIV. am 23. April 1741 in die Zahl der Seligen aufgenommen, empfing Sauli 1904 nach länger denn anderthalb Jahrhundert, die Krone der Heiligen.

Die Bedeutung dieses lehrreichen Buches gipfelt in der Beleuchtung der Wiedererstarkung der katholischen Kirche in Italien nach den schweren Schlägen, welche der Protestantismus verbunden mit einseitiger Bewunderung des Heidentums und seiner Kultur ihr geschlagen. Der heilige Sauli gehört zu dem Kreise jener Männer, welche im Sinne des Evangeliums zuerst sich selbst verbesserten, die Zeiten der Apostel erneuerten, den apostolischen Stuhl schirmten und im Glanze eines Tugendlebens strahlten, welches die Scharen der Gläubigen mit Bewunderung erfüllte und mit unzerreißbaren Banden an die alte Kirche kettete. Der köstliche Wohlgeruch, den diese idealen, echt katholischen Gestalten aushauchen, hat nach dritthalb Jahrhundert nichts von seiner Kraft verloren und erquickt auch heute noch im Zeitalter der Übermenschen alle, in denen das Bewußtsein des Adels unserer Natur nicht erloschen ist.

2. Über den Seligen G. Majella besitzen wir ein sehr beachtenswertes Leben von P. Carl Dilgskron, welches in vierter

Digitized by Google

Auflage bei Laumann in Dülmen 1899 auf Grund zuverlässiger Literatur erschienen ist. Der am 11. Dezember 1904 erfolgten Heiligsprechung Majellas ist obige Schrift gewidmet. Sie zeichnet sich aus durch großen Reichtum der Bilder, welche bedeutende Tatsachen dieses zu den höchsten Graden der Kontemplation gelangten schlichten Laienbruders darstellen. Außerdem wird die Geschichte seiner Verehrung und der auf seine Fürsprache von Gott gewirkten Wunder bis zur Gegenwart weitergeführt. Das Dekret vom 15. August 1904 über tuto procedi posse ad solemnem canonizationem ist beigefügt.

Aachen. Alfons Bellesheim.

Das katholische Kirchenjahr, Betrachtungen über das Leben unseres Herrn Jesus Christus des Sohnes Gottes. Von Moritz Meschler S. J. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg und der Ordensobern. 8°. Bd. I, VI u. 380 S. Bd. II, VI u. 459 S. *M.* 6.—, geb. *M.* 9.50.

Bei einer so hochangesehenen, dogmatisch genauen, mystisch tiefen, bilderreichen und sprachlich abgerundeten Leistung über die Berechtigung des Untertitels streiten wollen, hieße einfach eine Tat der Ungerechtigkeit begehen. Auf den ersten Anblick befremdlich erscheinend, verliert derselbe nach und nach diese Eigenschaft für den fleißigen Leser, der je länger je mehr den Satz bestätigt findet, daß des Heilandes „Leben der Grundton und der goldene Faden des ganzen Kirchenjahres ist, in dessen Geheimnisse liebend zu blicken es die christliche Seele immer und immer wieder gelüstet" (I 142). Wird dieser Satz im weitesten Sinne aufgefaßt, dann begreift und billigt man, daß neben den Geheimnissen unseres Erlösers und denen seiner heiligsten Mutter auch die Gestalten der großen Heiligen und die Einrichtungen des Kirchenjahres Aufnahme gefunden. Spiegelt sich doch in ihnen der Geist und die Hoheit des Erlösers wieder.

Die Art und Weise der Behandlung des Stoffes erinnert an das große Werk des Verfassers „Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes in Betrachtungen" (2 Bde., 5. Aufl. Freiburg, Herder). Der Verfasser ist wesentlich biblischer Maler. Auf dem unverrückbar festen Boden der katholischen Glaubens- und Sittenlehre stehend, hat er der heiligen Schrift die feinsten und zartesten Züge abgelauscht und

Digitized by Google

weiß diese mit einer Ordnung und Kraft darzustellen, die nicht selten zu Bewunderung hinreißt. Mag er den Hintergrund der Orte, Personen, Verhältnisse schildern, von denen die göttliche Person des Heilandes sich abhebt, oder die römischen Heiligtümer, landschaftliche Reize der ewigen Stadt, oder die Stätten deutscher Blutzeugen und Bekenner darlegen, nie versagt ihm der Reichtum und die Anmut der Bilder. Ihren Gipfelpunkt erreichen die letzteren da, wo es sich um alttestamentliche Vorbilder des Heilandes, seiner gebenedeiten Mutter und der katholischen Kirche handelt. Auch ohne nur ein einziges Wort der Polemik zu verwenden, legt der Verfasser wider die modernen Schüler eines Cerinth, Valentin, Basilides nicht bloß durch den ganzen Ton seines Werkes und seine Hauptthese: Christus ist Gott, Verwahrung ein. Auch an einzelnen hervorragenden Stellen, wie am 27. Dezember, Fest des heiligen Johannes des Ev., fühlt man in der ansprechenden Verteidigung des vierten Evangeliums die Polemik heraus. Als eigenartig und besonders wirksam möchten wir die Betrachtungen bezeichnen: Die Andacht zur göttlichen Kindheit Jesu, Herz-Jesu-Betrachtung in der heiligen Fastenzeit und zur Osterzeit, und zum Schluß des Kirchenjahres: Das Alpha und Omega, Betrachtungen über den himmlischen Vater. In seiner eigensten Domäne waltet Meschler in den Betrachtungen für das Pfingstfest.

Als weitere Gruppen seien genannt die Betrachtungen über die Mariengeheimnisse, die unter Vermeidung aller Unklarheit zu den zartesten und anmutigsten des ganzen Werkes gehören, diejenigen über die drei Erzengel mit einer wirkungsvollen Angelologie, endlich jene über die großen Kirchenlehrer und Ordensstifter Bruno, Norbertus, Ignatius, gefolgt von seinem milden Jünger Canisius, hat der Verfasser unter verständnisvoller Darlegung bedeutender Lehren für die Gegenwart meisterhaft skizziert. Das nämliche gilt vollauf vom Apostel der Deutschen, dem hl. Bonifatius.

Mit einem ausführlichen Register versehen, in heller, klarer Sprache verfaßt, die reife Frucht ernster strenger Studien, im Garten der heiligen Schrift gediehen, ist diese dogmatisch-asketische Arbeit in hohem Grade geeignet, köstliche Früchte im Geistesleben des Lesers hervorzubringen.

Aachen. A. Bellesheim.

Digitized by Google

Das Gebet, das große Gnadenmittel in der katholischen Kirche, von Heinrich Kreuzberg, Weltpriester. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Mainz 1905. Kirchheim & Co. 8°. XII u. 507 S. *M.* 3.—; geb. *M.* 4.—.

Die neue Auflage dieses vortrefflichen Buches ist zu begrüßen. Vielleicht ist noch niemals mit solcher Wärme und überzeugender Kraft, so praktisch und allseitig über die Notwendigkeit, den Nutzen und die Eigenschaften des Gebetes geschrieben worden wie hier. Dem Verfasser war es offenbar ein Herzensbedürfnis, diesen Gegenstand zu behandeln. Was aber von Herzen kommt, findet wieder den Weg zum Herzen. Nach diesem Ziele muß eben jede echte asketische Schrift streben. R.

Herders Konversations-Lexikon Bd. IV H—Kombattanten. 1905.

Der jüngst erschienene Band dieses Werkes ist für den Theologen von besonderem Interesse. Derselbe bringt 68 Kirchenartikel, 34 selbständige Artikel und 34 verweisende Stichwörter, ferner drei kirchliche Beilagen: Organisation der katholischen Kirche (8 Spalten), Übersicht der Kirchengeschichte (20 Spalten), kartographische Darstellung der Ausdehnung des Kirchenstaates im Jahre 781, unter Innozenz III., im Jahre 1513 und vor der französischen Revolution. Die kirchengeschichtliche Übersicht verbreitet sich über alle Zweige des kirchlichen Lebens, ist so genau und durchsichtig gearbeitet, daß der Wunsch berechtigt ist, dieselbe möge für die Theologie Studierenden in Separatdruck herausgegeben werden. Von anderen Artikeln heben wie die hebräische, indische, islamische, japanische, karolingische, durch prächtige Illustrationen veranschaulichte Kunst hervor. Durch Illustrationen ist die Kunst ferner ausgezeichnet durch die Artikel Heraldik mit drei Tafeln, Holbein, Holzschneidekunst, Katakombe mit je 1 Tafel. Von den Kartenbeilagen haben aktuelle Bedeutung Kaiser Wilhelms-Land mit den übrigen 13 deutschen Besitzungen im Stillen Ozean und die Kapkolonien mit Deutsch-Südwestafrika. Aus dem Artikel Hamburg, der größten deutschen Handelsstadt, mit Stadtplan und Statistik über Handel und Schiffsverkehr sei notiert, daß im Jahre 1902 die Einfuhr einen Wert von 3767,58 und die Ausfuhr von 3311,81 Millionen Mark betrug. Der Gesamtverkehr zur See belief sich auf 13,297 und auf der Elbe auf 16,852 Fahrzeuge. R.

Digitized by Google

Geschichte der Weltliteratur. Fünfter Band. Die französische Literatur. Von Alexander Baumgartner, S. J. Erste bis vierte Auflage. Freiburg, Herder. 1905. gr. 8°. XVII. 747 S. *M.* 12.—, geb. *M.* 15.—

Der vierte Band des großartig angelegten und meisterhaft ausgeführten Werkes gelangte in dieser Zeitschrift 1901. I. 483—485 zur Anzeige. Der herkulischen Arbeitskraft des Verfassers hat nicht etwa bloß die katholische Welt, sondern alle, die auf eine wahrhaft ideale Betrachtung der Weltliteratur Wert legen, es zu danken, daß heute der fünfte Band mit dem Bilde der französischen Literatur vorliegt. Zieht man die Tatsachen in Erwägung, daß seit dem sechzehnten Jahrhundert bis zum anhebenden zwanzigsten das Französische die Sprache der Diplomaten und des internationalen Verkehrs ist, daß die völkerrechtlichen Verträge ihrer überwiegenden Mehrzahl nach in die Worte dieses süß klingenden, geschmeidigen und dennoch in festen Formen sich bewegenden Idioms gekleidet sind, daß der Einfluß der französischen Literatur durch ihre Originalwerke die höhere Gesellschaft aller Kulturvölker und durch Übersetzungen die breitesten Schichten des Volkes beherrscht, daß die katholische Literatur bis zur Stunde eine sehr geachtete Stellung einnimmt und daß die theologische insbesondere einen neuen Aufschwung genommen, dann kann man sich der Bedeutung, welche diesem fünften Bande innewohnt, unmöglich verschließen.

Der geniale Verfasser, als Schweizer von Geburt, von Jugend auf mit der französischen Literatur auf das innigste vertraut, hat die Früchte vieljähriger Studien, die mit Hingebung und Liebe gepflegt wurden, hier zum Gemeingut der weitesten Kreise gemacht. Sein Stil ist von klassischer Schönheit, seine Belesenheit erregt Staunen angesichts der schon für jeden einzelnen Zeitraum fast unübersehbar gewordenen Detailarbeiten, seine feinsinnigen Charakteristiken, deren fesselnde Kraft von Periode zu Periode sich steigert und bei den Literaturgrößen unserer Zeit, mögen es Vertreter der katholischen Richtung, oder aber Schöngeister verwegenster Art sein, ihren Höhepunkt erreicht, prägen sich dem Leser mit der Gewalt einer Naturmacht ein. Mögen andere nichtkatholische Zunftgenossen unter all diesen Gesichtspunkten ihm ebenbürtig erscheinen, was Baumgartner auszeichnet und auch die Achtung des Gegners für ihn erzwingen muß, das ist seine katholische Weltanschauung und die vollendete

Digitized by Google

Sicherheit, mit welcher er alle hier eintretenden Erscheinungen im Lichte der katholischen Theologie und Philosophie beleuchtet. Für das erste der drei Bücher, in welche er die gewaltige Stoffmasse zerlegt, und das von den Anfängen der französischen Literatur bis 1500 reicht, erscheint dieses Verfahren auch notwendig. Für die neuere und neueste Zeit aber mit ihrer Zerfahrenheit und Ungebundenheit steigert sich diese Pflicht derart, daß man ohne solche Leitsterne an der Zukunft der Menschheit schier verzweifeln möchte. Übrigens bezeugt jede Seite wie den unermeßlichen Fleiß des Verfassers, so auch die fest geprägte Selbständigkeit seines Urteils. Der Vorzug der Originalität leiht ihm unauslöschlichen Glanz.

Das erste Buch geleitet uns von den ersten Anfängen bis 1500. Da ziehen am Auge des Lesers vorüber die allerältesten Denkmäler der Literatur, das Rolandslied, die Chansons de Geste mit ihren Spielarten, die Ritterdichtung, die Gralsage, die Schicksals- und Abenteuerromane, das Volkslied und der Minnegesang, Fabel und Dit, der Rosenroman, die Mysterienbühne, Moralitäten und Schwänke und die Prosaliteratur. Auch dem Mittelalter und seiner Literatur sind Nachtschatten und schwarze Seiten eigen. Feinsinnig weiß Baumgartner auch diese in seine Darstellung einzubeziehen, aber mit jenem vornehmen Takte, der das Schlimmste mehr andeutet, denn enthüllt.

Als Glanzperioden des zweiten Buches, welches von 1500 bis 1900 reicht, seien hervorgehoben: Margareta von Navarra, Rabelais, das Siebengestirn, Montaigne, das Hôtel Rambouillet, die französische Akademie, Pierre Corneille, Cartesianer und Jansenisten, Pascal, die klassische Kanzelberedsamkeit, Memoiren und Briefliteratur, Jean Racine, Molière, La Bruyère, Fénelon, Theater und Roman, Voltaire, Diderot und die Encyklopädie, Rousseau, endlich: Schriftsteller, Redner und Dichter der Revolutionszeit. Wir bemerken kurz, daß Baumgartner für Corneille und Racine tief empfindet, daß er Cartesius als Vater der neuen Philosophie samt ihrem Einfluß auf das schöngeistige Gebiet sachgemäß schildert, daß er Bossuet und Fénelon nach Gebühr beurteilt und nicht den erstern für alles Unglück der französischen Kirche einseitig haftbar macht, daß er in den Kapiteln: Kanzelberedsamkeit und Brief- und Memoiren- und Briefliteratur zwei Kabinetsstücke von Anmut und Kraft mit Meisterhand gezeichnet,

Digitized by Google

daß er Voltaire, Diderot und Rousseau in ihrem dämonischen Einflusse auf ihre Zeitgenossen mit einer Feinheit und einem sittlichen Ernste würdigt, welche jeden an Ideale glaubenden Mann sympathisch berühren, daß er in Molière auch dem echten Humor zu seinem Rechte verhilft.

Für das dritte Buch „die französische Literatur im neunzehnten Jahrhundert" sei auf das Werk selbst verwiesen. Alles in allem genommen stimmt dasselbe den Leser zu tiefer Trauer. Die antichristliche Literatur wiegt über. Die Schreibseligkeit einzelner Verfasser grenzt ans fabelhafte. Baumgartner muß den Tag gesegnet haben, welcher ihm Befreiung vom Umgange mit so vielen unrühmlichen Helden im Gebiete des Romans, den er eingehender Prüfung unterwirft, gebracht hat. Was die Beurteilung der katholischen Literatur aber betrifft, so atmet die ganze Darstellung den Geist vornehmer Duldung. Chateaubriand und de Maistre, Lamennais und Lacordaire, Montalembert und Veuillot, Dupanloup und Pie werden aus ihrer Umgebung heraus zu begreifen gesucht.

So nehmen wir Abschied von dieser glänzenden Leistung, die aufs neue die große Bedeutung der klassischen Studien bekundet, an welcher man heute zu rütteln sich erkühnt.[1])

A. Bellesheim.

„Auf nach Bethlehem" zum Hause des Brotes. Dichtungen über die hl. Eucharistie in betrachtender Form aus dem Nachlasse von Franz Reinhard. Münster, Alphonsus-Buchhandlung. 1904. 8. XII u. 162.

Nachdem der „Emmanuel" des seligen Justizrates Reinhard eine so freundliche Aufnahme gefunden, daß schon bald eine neue Auflage desselben nötig geworden, hat sich die Tochter des innigfrommen Dichters entschlossen, aus seinem reichen poetischen Nachlasse eine Blütenlese von Gedichten zu veranstalten, deren Einigungspunkt in der sinnigen Betrachtung des allerheiligsten Altarsakramentes liegt. Wir müssen der Herausgeberin für diese Veröffentlichung danken, und müßten es bedauern, wenn diese

---

1) Als kleine Versehen seien angemerkt: 1. S. 708 Pie, Bischof von Tours statt Poitiers, 2) S. 714 (Montalemberts Mutter) katholische Engländerin statt anglikanische (aber später konvertiert), 3) S. 712 die Protestanten Guizot und Thiers, der letztere war Katholik.

Digitized by Google

schönen Blüten einer tiefreligiösen Verehrung des im Sakramente verborgenen Heilandes ungedruckt geblieben wären. Für den poetischen Wert konnte sich die Herausgeberin auf das Gutachten zweier kompetenter Kunstkenner, R. v. Kralik und P. Ansgar Pöllmann, berufen, welchen die Sammlung im Manuskripte vorlag. Referent selbst gesteht, daß er einige der aufgenommenen Gedichte, namentlich kürzere Herzensergüsse, inniger und ergreifender gefunden, als die meist längeren Stücke des Emmanuel.

Aber woher der Titel: „Auf nach Bethlehem“? Nun, er erklärt sich selbst durch den Zusatz: „Zum Hause des Brotes“. Das wäre freilich ein etwas äußerlicher Grund; er ist offenbar gewählt, um den Zusammenhang dieser Sammlung mit dem „Emmanuel, das Gotteskind von Bethlehem“ [1]) zum Ausdrucke zu bringen. Den sachlichen Zusammenhang spricht das erste Gedicht mit der Überschrift: „Auf nach Bethlehem“ aus:

Hör' Bethleh'ms Name ich erklingen,
Wird mir ums Herz so weich und lind,
Ich höre Engelstimmen singen,
Es zieht mich hin zum Himmelskind.
Ich nahe leis dem armen Stalle,
Das Kindlein lächelt hold mir zu;
Du bringest Frieden, Heil für alle,
Du süßes Gotteslämmlein du!

„Nach Bethlehem“ mir oft erklinget,
Mir kündet es der Glockenton,
Der weithin durch die Lande dringet:
Nah ist euch heute Gottessohn. —
Das hehre Kind, das ohne Makel
Lag in der Krippe, arm und kalt,
Es weilet jetzt im Tabernakel,
Verhüllet unter Brotsgestalt.

Auf, laßt nach Bethlehem uns gehen!
Der Engel kündet Freudengruß, —
Was Gott uns angezeigt, zu sehen,
Eilt alle hin mit flüchtigem Fuß:
Zum „Haus des Brotes“ laßt uns wallen,
Wie einst die Hirten fromm und schlicht,
Anbetend laßt uns niederfallen:
Es strahlt auch uns dort Himmelslicht!

1) Heiligenstadt Cordier 2. Aufl. 1901.

Digitized by Google

Wir schließen uns von Herzen dem Wunsche der Herausgeberin an: „Möge die freundliche Aufnahme, die Emmanuel in weiten Kreisen gefunden, auch vorliegender Sammlung zu teil werden und durch Lesung dieses Buches das Verständnis des größten Geheimnisses unseres Glaubens in mancher Seele vertieft und die Liebe zu dem im heiligen Sakramente verborgenen Heilande entzündet werden."

XVIII.

Miszellen.

1. **Der Kunstverlag von Josef Müller** in München hat uns sechs verschiedene farbige Kommunion- und ein Beichtbild nebst einer größeren Anzahl kleiner Andachtsbilder zur Einsicht vorgelegt, welche großenteils mit raffinierter Feinheit moderner Technik ausgeführt sind. Neu und originell ist die erste Kommunion des hl. Aloysius, welche derselbe aus der Hand des hl. Karl Borromeus empfängt — eine anmutige farbenreiche Szene, wie auf Elfenbein gemalt. Die Unschuld des jungen Prinzen von Gonzaga ist meisterhaft dargestellt. Die verschiedenen Kommunionbilder sind je nach der Größe zu 10 bis 24 Pfg. zu haben.

2. **Auch die Verlagsanstalt Benziger & Co.** erscheint mit neuen Kommunionandenken. Christus mit Kelch und Hostie steht vor dem Hochaltar einer römischen Basilika — eine ernste, imponierende Gestalt. Dieses Kunstblatt des Münchener Meisters M. Feuerstein ist in doppelter Ausgabe erstellt in Lichtdruck (48×32 cm) zu 80 Pfg. und in farbiger Autotypie (60×42 cm) zu Mk. 1.20. Sehr schön ist ferner ein Herz-Jesu-Brustbild auf Goldgrund. Auf einem anderen farbigen Bilde überreichen Maria und Joseph einem kommunizierenden Mädchen das Jesuskind. Endlich empfängt auf einem Lichtdruck eine Mädchenschar die hl. Kommunion aus der Hand des Priesters. Der Preis der drei letzten Blätter (41×28 cm) stellt sich auf 32 Pfg.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

XIX.

Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz.

Kaum hatte Lullus, der Schüler und würdige Nachfolger des hl. Bonifatius auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Mainz, vom glorreichen Martyrium seines heiligen Vorgängers Kunde erhalten, da versammelte er Geistlichkeit und Volk der Stadt Mainz, um zu beraten, wie man, dem Wunsche des Heiligen gemäß, dessen Leiche nach Fulda übertragen könne. Nach Überwindung nicht unerheblicher Schwierigkeiten gelangten die ehrwürdigen Überreste zu Schiff von Utrecht zuerst nach Mainz. „Als daselbst der Leichnam des Mannes Gottes, wie es Sitte ist, gewaschen wurde, floß Blut aus seinen Wunden, wie wenn sie eben erst frisch geschlagen worden wären.[1]) Lullus aber sammelte das Waschwasser (lotia[2])) in einem irdenen Gefäße und begrub es in die Erde, da wo jetzt (im 11. Jahrhundert) die dem hl. Bonifatius erbaute Kirche steht, nördlich von der Kirche, welche die Taufkirche des Johannes heißt, wo auch bis auf den heutigen Tag, wie man sagt, die Kleider, in welchen er gelitten, in einem hölzernen Schreine liegen. Deshalb gibt sich auch in dieser Stadt nach der Meinung ihrer Bewohner nirgends, die Ruhestätten der Martyrerleiber ausgenommen, eine so große Heiligkeit kund, wie es in der oben genannten Kirche der Fall ist.“[3])

1) Diesen Blutausfluß aus den Wunden berichtet auch Rabanus in einer Inschrift, deren Text später folgt.

2) d. h. das mit dem aus den Wunden geflossenen Blute vermischte Waschwasser.

3) Aus der Passio S. Bonifatii, um 1020 von einem Mainzer Geistlichen geschrieben. Das Kapitel trägt die Überschrift: Quod vulnera eius

Digitized by Google

Als bei dieser Gelegenheit die Frage besprochen wurde, ob man den heiligen Leib in Mainz oder in Fulda begraben solle, entschied sich Lullus für Fulda und setzte die Übertragung sofort ins Werk. Dadurch aber, daß er die „lotia“ in Mainz barg, denen man nach Erbauung der Bonifatiuskapelle auch noch die Kleider, in welchen Bonifatius gelitten, sowie dessen exta (Eingeweide) beifügte, sicherte er seiner und seines heiligen Lehrers Bischofsstadt eine bleibende Erinnerung an den geliebten Oberhirten und schuf ihm daselbst ein Heiligtum, das Jahrhunderte lang zu den vom Volke hochgeschätztesten Andachtsstätten der Stadt Mainz zählte. Bald darauf ließ er durch Willibald die „Vita vel Passio beatissimi Christi Martyris et Archiepiscopi Bonifatii“ anfertigen, die zur weiteren Verbreiterung der Verehrung des großen Martyr-Bischofs nicht wenig beitrug. So legte Lullus den festen und dauerhaften Grund zu jener innigen Verehrung des hl. Bonifatius, die in dessen Bischofsstadt und Diözese bis auf unsere Zeit sich fast ungeschwächt erhalten hat und noch immer die edelsten Werke apostolischen Seeleneifers hervorbringt. Sehen wir nun zu, in welcher Weise der Heilige daselbst liturgisch[1]) verehrt wurde.

I.

Die Verehrung des hl. Bonifatius in der St. Johannes-Stiftskirche zu Mainz. Bonifatius-Reliquien daselbst und in der Metropolitankirche.

1. Die Bonifatius-Kapelle bei der St. Johannes-Stiftskirche.

Über der Stelle, wo Lullus im J. 755 die „lotia“ beisetzte, erbaute man zwischen 755 und 823 eine Kapelle, die den Namen Bonifatius-Kapelle erhielt und mehrfach in der Geschichte

---

quasi recentia sanguinaverunt. Jaffé, Bibl. Rer. Germ. Tom. III. Monumenta Moguntina. 479.

1) Die liturgische Verehrung eines Heiligen umfaßt nicht bloß Meßfeier und Breviergebet zu Ehren desselben, sondern auch die Aufnahme seines Namens ins Martyrologium und, was namentlich für die ältere Zeit vielfach gilt, in die Litanei, ferner die kirchliche Verehrung seiner Reliquien, die Gründung von Kirchen, Kapellen, Altären, Stiften u. dgl., die durch die Weihe unter seinen besonderen Schutz gestellt und ihm zu Ehren nach seinem

Digitized by Google

vorkommt. Sie lehnte sich an die Nordseite der St. Marienkirche[1]) so an, daß sie wie einen Teil von dieser bildete.[2]) Daß die Kapelle schon im J. 823 gebaut war, erhellt aus einer Urkunde,[3]) laut welcher eine gewisse Ata ihrem Leibeigenen Frumigisus die Freiheit schenkt, wofür diesem auferlegt wird, „singulis annis denarios quatuor de cera ad ecclesiam sancti Bonifatii, quae est constructa in silva, quae dicitur Buchonia, ubi ipse Sanctus Dei ac gloriosus martyr sacro requiescit corpore, et ubi vir venerabilis Hrabanus Abba praeesse videtur, et ad festivitatem sancti Bonifatii dare." Die Urkunde wurde errichtet vor 15 Zeugen am 29. Juni 823 „*in Mogontia civitate in capella sancti Bonifatii.*"

Hierzu bemerkt Schannat:[4]) „Exstitit olim capella S. Bonifatii ad S. Albanum; verum cum haec esset extra muros Moguntinos sita, aliam fuisse oportet, de qua hic agitur, illam fortasse, in qua S. Praesulis exenterata viscera recondita fuisse creduntur." — Da nun außer der Bonifatius-Kapelle bei der St. Marien-, bezw. St. Johanneskirche eine andere gleichen Namens innerhalb der Stadt Mainz nicht vorkommt, so ist nicht zu zweifeln, daß obige Urkunde in jener errichtet worden ist. Demnach fällt die Zeit ihrer Erbauung zwischen 755 und 823.[5])

Namen benannt werden, durch die Errichtung kirchlicher Bruderschaften und Vereine, die seine besondere Verehrung bezwecken, sowie gewisse außerordentliche Festlichkeiten, z. B. Jubiläen, bei welchen die Darbringung des Meßopfers zu Ehren des Heiligen oder eine feierliche Prozession mit Einhertragung seiner Reliquien oder seines Bildes gewöhnlich den Glanzpunkt des Festes ausmachen. Nach diesen Gesichtspunkten ist in vorliegender Abhandlung die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius dargestellt.

1) Diese Kirche diente (wie Falk bemerkt) in den älteren Zeiten als bischöfliche Kirche. Im Laufe des 11. Jahrhunderts erhielt sie den Namen St. Johanneskirche. Seit 1828 gehört sie der evangelischen Gemeinde zu Mainz.

2) Über diese Bonifatius-Kapelle spricht sich Falk an drei Stellen aus: a) Geschichtsblätter für die mittelrhein. Bistümer I. Jahrg. 1883. Nr. 1. S. 6; — b) Literar. Handweiser. 1880. Nr. 255. S. 15; — c) Katholik. 1902. I. 570 ff.

3 Gedruckt in: Schannat, Tradit. Fuld. pag. 141. N. 345.

4) l. c. pag. 142. Notat.

5) „Im J. 1315 wurde zu Gunsten der St. Johannisstiftskirche ein Legat errichtet, laut dessen eine Vertäfelung (laquear) gemacht werden sollte

Digitized by Google

2. Das St. Bonifatiusgrab in der Bonifatius-Kapelle zu St. Johannes.

In dieser Bonifatius-Kapelle ließ der Erzbischof Rabanus Maurus (847—856) über der Stelle, wo die *„lotia S. Bonifatii"* beigesetzt waren, einen *„tumulus"* errichten und dabei eine Inschrift anbringen, in deren Überschrift die ganze Anlage als *„sepulcrum S. Bonifatii"* bezeichnet ist. Überschrift und Verse[1]) lauten:

In ecclesia sanctae Mariae iuxta sepulcrum sancti Bonifacii.

Postquam martyrium explevit Bonifacius, almus
Martyr et antistes, aethera celsa petens,
De Fresia huc vectus, cum theca hac rite locatus,
Sanguinis hîc partem liquerat hinc abiens.
Desuper hunc tumulum Rabanus condere iussit
Ad laudem Sancti, exiguus famulus,
Indignus Praescul, vernaculus attamen huius:
Pro quo tu, lector, funde preces Domino.

Zunächst ist zu erklären, was unter *„tumulus"* zu verstehen ist? Falk vermutet[2]) darunter einen über dem Boden erhöhten Stein mit einer Kreuzfigur. Vielleicht deutet man[3]) aber *„tumulus"* richtiger als ein baldachinartiges Holzgerüst, wie Einhart ein solches nach dem im fränkischen Reiche bestehenden Brauche über dem Reliquienschrein der hh. Marcellinus und Petrus zu Seligenstadt hatte errichten lassen. Derartige Aufsätze behing man mit linnenen und seidenen Stoffen, um dem Ganzen ein würdiges Aussehen zu geben. Übrigens bedeuten tumulus, monumentum, tumba, theca im mittelalterlichen Latein überhaupt „Grab, Sarg, Sarkophag".

---

in illa parte ecclesiae versus claustrum ante capellam b. Bonifacii." Falk in: Katholik. 1902. I. 571, der als Beleg anführt: Baur, Hessische Urkk. II. 761.

1) Migne, Patr. Lat. 112, 1636.

2) In: Katholik. 1902. I. 571. not. 1.

3) Vgl. Schneider, die Karolingische Basilika zu Steinbach-Michelstadt — in den Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde ꝛc. Bd. XIII. 1874. Sep.-A. Seite 34.

Digitized by Google

3. Reliquien in der Bonifatius-Kapelle und im Bonifatiusgrab.

Von Bonifatius-Reliquien in genannter Kapelle erwähnt Rabanus *„sanguinis partem,* einen Teil des Blutes", das (wie schon bemerkt) beim Waschen des Leichnams aus den Wunden geflossen war. Ferner legt der Ausdruck *„cum theca hac rite locatus"* in der Inschrift des Rabanus die Vermutung nahe, daß man auch die *„theca,* den Sarg", in welchem der heilige Leichnam von Utrecht nach Mainz gebracht und in der St. Marienkirche daselbst niedergestellt worden war, in Mainz zurückbehielt und dieselbe nachher im tumulus der Bonifatius-Kapelle barg. — In der nämlichen Kapelle verwahrte man, wie man in Mainz allgemein glaubte, auch die Kleider, in welchen der Heilige gelitten hatte, *„in arca lignea,* in einem hölzernen Schreine (Totentruhe, Sarg)", was der Verfasser der Passio S. Bonifatii um das J. 1020 bezeugt, mit den Worten: *„in qua* (ecclesia S. Bonifatii) *usque hodie, ut ferunt, vestimenta, in quibus passus est, in arca lignea iacent".*[1]) — Hier drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, die *„theca"*, von der Rabanus spricht, sei identisch mit dieser *„arca lignea"*. — Späteren Nachrichten zufolge verwahrte und verehrte man in diesem Mainzer „Bonifatiusgrab" die *exta* (Eingeweide) des Heiligen, die man, wie manche Schriftsteller vermuten, aus dem heiligen Leichnam damals herausnahm, als man ihn in der St. Marienkirche zur Übertragung nach Fulda zubereitete. Doch auf diesen Punkt müssen wir später nochmals zurückkommen.

---

1) In Xanten hatten die Reliquien des hl. Victor lange Zeit in einem Sarkophage geruht, aus dem sie im J. 1129 erhoben, in einen Prachtschrein übertragen und auf den Hochaltar gestellt wurden. Man ließ jedoch einen Teil der Gebeine und Kleider zur Erinnerung im alten Sarkophag. Das Volk fuhr fort, ihn „Grab des hl. Victor" zu nennen und vor ihm zu beten. . . . Auch zu St. Trond wurden, als man 1169 die Reliquien der hh. Trudo und Eucharius erhoben hatte, die Reste ihres alten Holzsarges in dem Sarkophag gelassen und dieser als Grab der genannten Heiligen weiter verehrt. . . . Ferner ward zu Maestricht der alte Sarkophag des hl. Servatius an einem anderen Orte gefunden, als seine Gebeine." Beissel, Gesch. der Trierer Kirchen, ihrer Reliquien und Kunstschätze. Trier. 1887. I. 199.

Digitized by Google

4. Renovationen und Veränderungen des St. Bonifatiusgrabes.

Im Laufe der Zeit war das Bonifatiusgrab in der St. Johanneskirche so schadhaft geworden,[1]) daß Erzbischof Gerlach (1346—1371) eine Renovation für notwendig hielt. Wie man aus Serarius und anderen Schriftstellern, welche das von Gerlach erneuerte Grab noch gesehen haben,[2]) entnimmt, war dasselbe aus Stein in Form eines schönen Sarkophages hergestellt — eine Form, die es wahrscheinlich schon vorher gehabt hatte[3]) — und mit einer roten Sandsteinplatte gedeckt, auf welcher das Bild des hl. Bonifatius im erzbischöflichen Ornate, auf dem Rücken liegend, in erhabener Arbeit ausgehauen war. Den Sarkophag stützten acht Löwen. Am Rande der Platte waren rings um die Figur folgende Verse[4]) eingemeißelt:

Anno milleno Salvatorisque triceno
Ac quinquageno septeno, Praesul amoeno
Gerlacus flore[5]) renovans tumbam sub honore,
Qua sunt intexta Bonifaci Praesulis exta.
Nunc ibi[6]) condigna clarescunt coelica signa.

---

1) Serarius, Mog. R. Lib. III. Notat. 47. p. 555.

2) Serarius l. c.: „quorum (scil. extorum S. B.) *tumulum* renovari curavit Gerlacus, prout *in sepulchrali celsiore saxo* incisi . . . monstrant *versus*. — Auch Joannis I. 346 in nota nennt das Grabmal „*tumulus*". — Serarius M. R. Lib. V. pag. 858: „Anno 1357 excitavit Gerlacus lapideum sacris S. Bonifacii Archiepiscopi Moguntini primi visceribus in S. Joannis aede monumentum." — Gudenus, Cod. dipl. III. 904: „Cenotaphium divi Archipraesulis Bonifacii, *statuam ipsius exhibens resupinam, octo leonibus sustentatam, his circumcisis versibus . . .*"

3) Nach Du Cange s. v. tumba sind tumulus, monumentum, tumba etc. im mittelalterlichen Latein synonym und bedeuten Grab, Sarg, Sarkophag. In einer aus Gold und Silber verfertigten tumba lagen die Gebeine des hl. Gallus. Du Cange zitiert ex Historia apparitionis S. Michaelis die Stelle: „Hic igitur locus *Tumba* vocatur ab incolis, ideo quod in morem *tumuli*, quasi ab arenis emergens in altum" etc. — Vom hl. Eligius berichtet seine alte Vita: „Multas Sanctorum ex auro, argento atque gemmis fabricavit *Thecas* sive *Tumbas*."

4) Gedruckt bei Serarius l. c. p. 555; Joannis I, 345; Gudenus, C. d. III. 904; Severus, Mog. eccles. pag. 36; Werner, Dom 1, 323.

5) amoeno flore wird wohl hindeuten auf Gerlachs schönes, jugendliches, blühendes Aussehen; er war damals kaum 30 Jahre alt.

6) Gudenus und Servus lesen sibi.

Digitized by Google

Auf deutsch: Im Jahre des Erlösers 1357 erneuerte Erzbischof Gerlach das Grabmal, in welchem die Eingeweide des Erzbischofs Bonifatius geborgen sind. Jetzt erglänzen daselbst seiner würdige, himmlische Zeichen.

Im J. 1603 ließ der Weihbischof Stephan Weber, damals Dekan des St. Johannesstiftes, ein großer Verehrer des hl. Bonifatius, durch einen geschickten Maler, den er laut Stiftsprotokoll vom 26. September 1602 angenommen, im Chor der Johanneskirche die Bilder der 12 Apostel malen, den Teil der Kirche, wo sich das Grabmal des hl. Bonifatius mit dessen Eingeweiden befand, mit eisernen[1]) Staketen umgeben und die Wand, an welcher das Monument stand, mit zwei Gemälden schmücken, wovon das eine den Martertod des Heiligen, das andere die Ankunft seines Leichnams in Mainz darstellte; darunter brachte man folgende zwei Distichen[2]) an:

Quam diversa hominum contentio! Friso parentem
Occidit; caesum gestit habere Mogus.[3])
Corpus habere nequit. Spirantia suscipit exta,
Spiret ut hîc pietas Praesulis atque fides.

Außerdem wurden zu beiden Seiten der Gemälde noch folgende zwei Gedichte angebracht:

I. *Diro Bonifacio, qui et Winfridus olim dictus.*

Quam bene Romuleus commutat nomina Pastor,
Dum te Teutonicas iussit adire plagas.
Scilicet augur erat, tanti praesaga boni mens,
Ut pro Winfrido Bonifacium indigitet.
Tuque adeo egregie magni vim nominis imples,
Dum bona multa aliis vitâ obituque facis,
Dum mala profligas, inconcessosque Hymenaeos,
Atque fidem, mores, iuraque sacra doces.
Ne mala sint aliis, ultro mala deligis unus;
Ne plures pereant, eligis ipse mori.
Sentiat o sacri clerus vim nominis! heres
Sit fidei, atque tuae sit pietatis amans:
Ut qui Pontificem gaudet te habuisse, sequatur
Virtutem, et factis aemula facta tuis.

1) Nicht „hölzernen", wie Schaab, Gesch. der Stadt Mainz. 2, 310 angibt. — Über den Weihbischof Weber vgl. Falk im „Katholik" Jahrg. 1900. II, 542 f.

2) Serarius bezeichnet sie als „Versus a poeta bono fusi et loco isto digni", und überschreibt sie: In duas ad S. Bonifacii tumbam picturas, in quarum una occiditur; in altera sacrae ipsius exuviae suscipiuntur."

3) Mogus = Moganus, Mogonus, Moguntinus.

Digitized by Google

II. *Eidem Sancto Bonifacio Sanctae Moguntinae Sedis Archiepiscopo I. et Germanorum Apostolo.*

Primus sacratae qui tenuia vellera lanae [1])
Das Moganis, auro nobiliora, tuis:
Primus in egelidos ausus penetrare triones,
Tesquaque,[2]) Romanis vix adeunda aquilis:
Ad Frisones, Boios, ad Saxonas atque Thuringos,
Quos male culta illo tempore terra tulit:
Aspice, Dive, tuos, supera procul arce, nepotes,
Et quam plantasti voce, tuere fidem.
Fac sanctis precibus, Deus annuat incrementum,
Et male distractos rursum in ovile trahat.
Gens Alemana, tuo quae aspexit munere lumen,
Tradita per te optet dogmata pura sequi.
Nec iam legitimos exploret gurgite Rhenus;[3])
Christo at legitimos vita fidesque probent.

In den Jahren 1684—1686 wurden abermals umfassende Veränderungen und Verschönerungen in der St. Johanneskirche vorgenommen. In welcher Weise damals das „S. Bonifacii Grab" verschönert ward, berichtet ein Kontraktsbrief [4]) zwischen dem Dechanten des St. Johannesstiftes in Mainz und dem ehemaligen Speicher- und Kistenmeister Johann Ludwig Cünzer aus dem Jahre 1687, wo es heißt: Sondern auch er (Cünzer) unsere ruinirte Stiftskirchen in Augenschein dergestalt repariren lassen, daß neben dem eingefallenen Creuzgang die neue Sacristey und die lange Seythen (Seitenschiff) vom hindern chor bis zu End des kleinen Paradies aus dem Fundament 112 Schuh lang neu aufgemauert, der gantze Kirchenboden, sampt S. Bonifacii Grab erhöhet, dessen heilige Exta den 24. März 1685 sampt dem Altar cum solemnitate hinaufwärts transferirt[5]), mit neuen Platten belegt, mit neuem Steinwerk und Fenstern versehen, beide Flügel und Dachwerk sampt dem ganzen Creuzgang mit neuem Holz und Dachung wohl verwahret und das veraltete gantze Kirchendach-

1) tenuia vellera sacratae lanae = pallium archiepiscopale, das aus feiner Wolle gefertigt ist.

2) Tesqua, orum = unfruchtbare, rauhe, öde Örter, Heiden, Steppen.

3) Anspielung auf das Ordale der Wasserprobe.

4) Veröffentlicht von Falk in: Katholik. 1902. I. 571 f.

5) Schaab, (Gesch. der Stadt Mainz 2, 310), der Cünzer Dechant des Johannesstifts nennt, gibt als Tag der Einweihung den 24. Mai 1685 an.

Digitized by Google

werk sampt dem Glockenthurm mit neuen Dachfenstern, neuen Leistbruchen und Canalen versichert, ipsa ecclesiae navis, so fürmahlen fast einer Scheuern gleich gesehen mit neuen Brettern beschlagen und mit saubern, nunmehr freistehenden Gewölben versehen und geziert worden ꝛc. — und dadurch endlich unsere von anno Christi 525 stehende und von solcher Zeit fast eraltete und ruinirte Stiftskirchen in so weit wieder in Perfection, und in den jetzo zu jedem männiglichen Vergnügen stehenden guten Stand gebracht, über . . . . allda ad 6562 Gulden 28 Albus 2 Pfg. sich belaufende Baukosten . . . Rechnung erstattet.

Infolge dieser Veränderungen geschah es, daß die oben erwähnten zwei Gemälde am „Bonifatiusgrab" nebst den darunter befindlichen zwei Distichen „verschwanden", wie Joannis sich ausdrückt, d. h. sie wurden (wie aus Joannis' weiteren Angaben erhellt) zerstört, während die beiden andern Gedichte (oben sub I. und II.) erhalten blieben, das erste rechts (Evangelienseite), das zweite links (Epistelseite) vom Altar. Zuletzt jedoch erfuhren auch sie das nämliche Schicksal, indem sie gelegentlich einer Ausweißung der Kirche im J. 1716 übertüncht wurden: „versus digni omnino, qui restituantur", fügt Joannis im J. 1722 seinem Berichte bei.[1])

In den Jahren 1738 und 1740 wurden wiederum große Veränderungen im Inneren und Äußeren der Kirche vorgenommen. Der Hochaltar, der gegen Osten am jetzigen Haupteingang stand, wurde nach Westen unter und an die erste Wölbung des Turmes versetzt und im J. 1740 die neue (jetzige) Haupttüre gegen den Dom gebrochen.[2]) Bei dieser Gelegenheit blieben manche Grabmäler stehen, andere wurden weggeschafft oder gar zerstört. Gudenus berichtet darüber im J. 1751: „Aliqua (scil. monumenta huius S. Joannis ecclesiae sepulchralia) partim extant, partim vero . . . ante 14 circiter annos . . . sublata et distracta."[3]) Dem Schicksal der zweiten Klasse

1) Joannis I. 346 in nota.

2) Schaab l. c. S. 311. — Gudenus, C. d. III. 904 schreibt 1751: „Hoc templum ante 14 circiter annos interius plane immutatum est, immo inversum: ubi namque tunc fixum steterat maius Altare, ab illius quondam tergo nunc patet introitus, directe respiciens frontem Altaris longo spatio e regione positi."

3) Gudenus, C. d. III. 904.

Digitized by Google

verfiel u. a. das Grabmal des Erzbischofs Erkenbald (1011 bis 1021) und (fügt Gudenus bei) „eandem indignam sortem pertulit Cenotaphium divi Archipraesulis Bonifacii.“ Und Severus schreibt 1763: „Ante annos viginti quatuor circa, dum omnia huius templi renovarentur immutarenturque, alio transpositum aut distractum Bonifaciani monumenti saxum fuit.“ [1]) — Die Steinplatte jedoch, womit Erzbischof Gerlach (wie oben beschrieben) das Bonifatiusgrab im J. 1357 geschmückt hatte, wurde glücklicherweise vor Zerstörung bewahrt und als einziges Erinnerungszeichen an das ehrwürdige Sanktuarium unsres großen Oberhirten gerettet. Auf Ansuchen des Domkapitels wurde von dem Festungsgouvernement die Überführung dieses schätzbaren Denkmals aus der St. Johanneskirche in den Dom gestattet und am 11. Juli 1823 vollzogen.[2])

Im J. 1896 ließ der Domkustos, Herr Prälat Dr. Schneider, das Denkmal renovieren. Bei dieser Gelegenheit fanden sich Spuren von Bemalung, wenn auch verschwindender Art, vor. Bei der neuen Bemalung verfuhr man im Anschluß an Vorbilder, gab aber mit Rücksicht auf den Charakter des dargestellten „Heiligen“ dem Ganzen einen entsprechend reicheren Farbenschmuck. Die am Denkmal jetzt angebrachte Abweisstange ist von Gottfried Strobel geschmiedet. Einer der Löwen, von denen das Monument ehemals getragen war, wurde von Herrn Dr. Schneider in der gotischen Krypta aufgefunden und im südlichen Kreuzgangflügel des Domes aufgestellt. Auf der ursprünglich freien Seite des Rahmens am Denkstein ließ Herr Dr. Schneider folgende Inschrift aufmalen:

Lapis olim ad S. Joannem erectus ✱
huc XI Julii m d CCC XXIII evectus ✱
m d CCC XC VI novo decore contectus. ✱

Da die alte Inschrift keine Trennungspunkte zwischen den einzelnen Worten hat, wurden dieselben auch in der neu beigefügten weggelassen und nur ✱ an der Stelle der Reim-Ende und der gedanklichen Trennung gesetzt.[3]) Die Höhe des Denkmals,

1) Severus, Mog. eccl. pag. 36.
2) Werner, Dom 1, 323.
3) Briefl. Mitteilung.

Digitized by Google

d. h. der ursprünglichen Grabplatte, beträgt 2,84 m, die Breite 1,38 m. Es ist jetzt angebracht an der Ostseite des dritten Pfeilers (vom Ostchor aus gerechnet) der nördlichen Pfeilerreihe.

5. Die Exta (Eingeweide) des hl. Bonifatius in seinem Grabe zu St. Johannes.

So verehrte man Jahrhunderte hindurch im Bonifatiusgrab der St. Johanneskirche die „exta, Eingeweide" des Heiligen, welche (wie Serarius vermutet)[1] nach der Ankunft des heiligen Leichnams in Mainz herausgenommen und hier geborgen wurden. Diese Ansicht ist auch in das Mainzer Diözesanproprium übergegangen, wo man in die Octava Ss. Bonifatii et Soc. Mm. Lect. VI. liest: „Bonifatii Lipsana . . . Moguntiam pervenerunt, *ubi extractis extis et in templo S. Joannis tumulatis* etc."[2] — Hierzu bemerkt Will: „Da sich übrigens in keiner primären Quelle diese Nachricht vorfindet, so muß sie als vollkommen unbeglaubigt gelten."[3] — Dieses Urteil wird wohl nicht allgemeine Zustimmung und Billigung finden. Denn die „primären" Quellen (Willibald, der Priester von Utrecht, die Vita S. Gregorii abb. von Ludger ꝛc.) sind inbezug auf umständlichere Nachrichten über die Reliquien des hl. Bonifatius außerordentlich kurz und karg — eine Eigentümlichkeit, die ihnen mit vielen anderen „primären" Quellen früherer Jahrhunderte gemeinsam ist. Willibald, in dessen Werk man dergleichen Nachrichten noch am ehesten zu finden hoffen sollte, übergeht eine bedeutende Anzahl der wichtigsten Ereignisse im Leben des hl. Bonifatius:[4] darf es uns da Wunder nehmen, wenn er auch minder wichtige Dinge, wie die exenteratio und tumulatio extorum, unberücksichtigt läßt? Ferner darf das, was Rabanus um das J. 850 und der Verfasser der Passio um das J. 1020 über den Blutfluß aus dem Leichnam des hl. Bonifatius, jener in knapper poetischer, dieser in etwas breiterer prosaischer Form, beide jedoch auf

1) Mog. Rer. Lib. III. Notat. 47. pag. 555: „Videtur autem eius exenteratio Moguntiae tum facta: et cum in Fuldensi abs se constructo monasterio suum esse vellet Sanctus corpus; exta hic tamen retenta et in pervetusto S. Joannis templo condita."

2) Propr. Mog. ed. 1891.

3) Will, Regesta Archiep. Magunt. I. 32. Nr. 128.

4) Vgl. Jaffé 424.

Digitized by Google

Grund der in Mainz herrschenden Überlieferung und im Kern der Sache übereinstimmend erzählen, doch wohl als beglaubigt gelten, obschon weder des einen noch des anderen Bericht als „primäre" Quelle gelten kann. Außerdem muß man doch annehmen, daß Erzbischof Gerlach, als er im J. 1357 eine so gründliche Renovation der Tumba vornahm, sich auch von dem Inhalt derselben überzeugt habe, zumal da er sogar durch eine in Stein gehauene Inschrift ganz zuversichtlich und ohne jegliche Einschränkung bezeugt, daß „in dieser Tumba die exta des Erzbischofs Bonifatius geborgen sind, und daß damals an dieser Stätte himmlische Zeichen erglänzten"?

6. Feier des St. Bonifatius-Festes zu St. Johannes und im Priesterseminar ad S. Bonifatium.

In wie hoher Verehrung diese Andachtsstätte bei der Mainzer Bevölkerung stand, erhellt aus dem Umstande, daß Rabanus dieses „sepulchrum S. Bonifatii" mit so vorzüglicher Auszeichnung behandelte, wie schon (S. 244) beschrieben, sowie aus den Worten der Passio, daß mit Ausnahme der Stätten, wo die Leiber heiliger Martyrer ruhen, sich in der Stadt Mainz sonst nirgends eine so große Heiligkeit kund gibt, als in der Kirche, in der sich das Bonifatiusgrab befindet. Daß man auch in der Folgezeit dort fleißig betete und Erhörung fand, bezeugt noch heutigen Tages die Inschrift, welche Erzbischof Gerlach im J. 1357 auf die Tumba des heiligen Martyrers setzen ließ, sowie nicht minder die zarte und liebevolle Sorgfalt, die der ebenso gelehrte als fromme Weihbischof Stephan Weber und der Stifts-Kistenmeister Cünzer dem Denkmal widmeten.

Im St. Johannesstifte wurde (wie Falk schreibt [1]) der Todestag des hl. Bonifatius und der Weihetag seiner Kapelle gefeiert, wie aus folgender Aufzeichnung eines handschriftlichen Nekrologs in den Gamans'schen Fragmenten zu Würzburg erhellt:

In hoc *festo* praesentes habent I maltr. tritici de granario; item praesentes habent I marcam, euntibus ad *sepulchrum s. Bonifacii* de domo apud curiam zum Brunstein, ex parte Henrici Rockenberg cantoris.

---

1) Katholik. 1902. 1. 572.

Digitized by Google

2. Dec. In *dedicatione Capellae s. Bonifacii* euntes in processione habent XIX solidos hallenses.

In welcher Weise das Volk sich an der Festfeier beteiligte, ersieht man aus einem Andachtsbüchlein, dessen Titel ist:

„Neues verbessertes Lob- und Ehrengesang, welches von dem grossen Seelen-Eyfferer, und Apostel des gantzen Teutschlands, dem glorreichen Blut-Zeug Christi, und ersten Ertz-Bischoffen zu Maynz, Dem heiligen Bonifacio Jährlich auf seinen Feyerlichen Fest-Tag, Den fünften Junii, In der Löbl. Stifts-Kirch zu St. Johann in Maynz, Als worin Sein Heil. Jngeweyht beerdiget, und verwahrlich liegt, um Seine Heilige Fürbitte bey Gott zu erlangen, abgesungen wird." [1])

Der „Vorbericht" lautet:

„Zu wissen: Daß an erwehntem Fest-Tag des H. Bonifacii, in ermeldter Stiffts-Kirch zu St. Johann, Morgens nach gesungener Prim und Tertz um 8 Uhr zum schuldigsten Lob gedachten H. Bonifacii, eine Predig, darauf die Sext und das Hohe Ampt mit Aussetzung des Hochw. Sakraments, an dem St. Bonifacii Altar in dessen Capellen gehalten werde.

„Nachmittag aber nach geendigter zwölff Uhr Predig im hohen Dhom-Stifft gehet derselbe Prediger und Prister mit seinen Zuhöreren und den sambtlichen Anwesenden Volck, in obbenandte Stiffts-Kirch zu St. Johann, trägt höchst ermeldtes Hochw. Sacrament wiederum hin auf den St. Bonifacii-Altar, vor welchem dann mit vorher- und zu End gegebenem H. Seegen folgendes Lob- und Ehren-Lied wird abgesungen; das Hochw. Gut aber daselbst auf dem Altar ausgesetzt stehen bleibt, bis nach gehaltener Vesper und Complet um 3 Uhr: Alsdann ein Priester, angethan mit einem Chor-Rock, Stola und Pluvial, mitten zwischen zween anderen, brennende Fackleu tragenden Priestern oder Chor-Herren, in Gefolg der übrigen sämbtlichen Chor-Herren,

1) Cum approb. et permissu Superiorum. Das Büchlein, 8 Seiten stark, erschien zu Maynz, gedruckt in der churf. Hof- und Univ. Buchdr. bey Höffnerischen Erben durch Eliom Petr. Bayer, ohne Druckjahr. — Ein Exemplar besitzt die Bibliothek des Lehrinstituts der Englischen Fräulein zu Mainz unter No. III. C. 277, und unter No. 274 ein Fulder Andachtsbüchlein mit Tagzeiten, Litanei und Lobgesang (37 Strophen) zu Ehren des hl. Bonifatius nebst kurzem Abriß seines Lebens, gedruckt zu Fulda 1756 bei Christoph Dempler.

Digitized by Google

unter Absingung des Hymni: Pange lingua etc. bis zum Vers. Tantum ergo etc. excl., an mehr ermeldtem St. Bonifacii-Altar hintretten, vor welchem sie alle knyen; Erstermeldter Priester aber, als Officiator, hier folgende Versiculos und Collectas absinget.

(Folgen bekannte Versikeln und Collekten.)

„Hierauf inscensirt er das Hochw. Sacrament, erhebt es vom Altar, intonirt den Versiculum: Tantum ergo Sacramentum: gehet mit selbigem in voriger Ordnung und Begleitung der sämbtlichen Chor-Herren wiederum zum Hohen-Altar, intoniret da selbsten auch den letzten Versiculum: Genitori Genitoque, und nach erteiltem H. Seegen reponiret, incensiret und verwahret er dasselbige wieder in dem Tabernacul."

Der nun in dem Büchlein folgende Lobgesang auf den hl. Bonifatius besteht aus 36 Gesangstrophen zu je 4 Zeilen und lautet wie folgt:

Lob- und Ehren-Gesang
Von hoch-gedachtem Heiligen Martyrer und Ertz-Bischoffen zu Mayntz, auch des gantzen Hohen Ertz-Stiffts Mayntz Glorreichen Patronen, Dem Heiligen Bonifacio.

Im Thon: Maria wir verehren.

1. Nun laß uns alle loben
St. Bonifacium:
Den Gott hat hoch erhoben
Zum Heyl des Christentum.
Den Gott ꝛc.

2. In Engelland entstanden
Aus Hoch-Edlem Geschlecht:
Der kund ist allen Landen,
Lebt fromm und war gerecht.

3. Das göttlich Wort von Jugend
Er trefflich wohl erkandt:
Leuchtet mit Lehr und Tugend,
Tritt in den Kloster-Stand.

4. Sein Vater wollts ihm wehren,
Mit Kranckheit ward gestraft:
Dem Sohn Gott that vermehren
Sein Gnad und Tugend-Krafft.

5. Zu hohen Ding gebohren
Ward dieser Edle Mann:
Zum Abt wurd auserkohren,
Muß sitzen oben an.

6. Die Bischöfliche Würden
Er auch annehmen sollt:
Das Ambt so hohen Hirten
Aus Demuth fliehen wollt.

7. Zu Rom als er ankommen,
Zur grossen Seelen-Weydt
Der Pabst doch Ihn genommen,
Zum Bischoff hat geweyht.

8. Den Thüringern und Hessen
Hierauf mit Zuversicht,
Dem Eichsfeld auch indessen
Bracht er das Glaubens-Licht.

Digitized by Google

9. Wohl hundert tausend Seelen
Hat er zum Heyl gebracht:
Die glaubten ohne Fehlen;
Mein Christ dieß wohl betracht!

10. Den Götzen-Dienst zu stöhren,
Des Teuffels Macht alsdann,
Das göttlich Reich zu mehren
Er grieffe siegreich an.

11. Die Höll sich zwar empörte,
Die Heyden reizet auf:
Der Heilig nie aufhörte,
Zu theilen aus den Tauff.

12. Sie thäten sich gesellen
Zu Jovis Götzen-Baum:
Den Baum er thäte fällen,
Man ihn berühret kaum.

13. Dargegen er aufrichtet
Clöster, der Höll zum Spott:
Auch Kirchen: und gepflichtet
Christo dem wahren Gott

14. Nun sehet wie erschienen
Sanct Michael ihm ist?
Mit Eyffer Gott zu dienen,
Gestärkt zu aller Frist.

15. Mehr Seelen zu gewinnen
Die Lehr und Martyr-Cron
Auch lehrt, mit allen Sinnen
Zu tragen hie darvon.

16. Mit Wunder Er thät leuchten
Vor und nach seinem Tod:
Thät heylen schwere Seuchten,
Bey Leybs- und Seelen-Noth.

17. Zu Mayntz er wohl regieret
Durch dreißig gantze Jahr:
Ein bessere Zucht einführet,
Weil er Ertz-Bischoff war.

18. Der Geistlichkeit mit Schranken
Der Kirchen-Disciplin,
Die heilsamsten Gedanken
Gebracht hat in den Sinn.

19. Die Ketzer Er bestritten:
Zerstöhrt ihr falsche Lehr;
Für dero Heyl zu bitten
Aufhöret nimmermehr.

20. Viel Bischtum hat errichtet
In Teutschland hier und dar.
Die Völcker unterrichtet,
Sein'n Nahmen machte wahr.

21. Er alles wohl gethan hat,
Nenn Bonifacium:
Der Pabst ihn so benahmst hat
Zum wohl verdienten Ruhm.

22. Endlich sein Heilig Leben
Mit Zierd der Marter-Cron
Er sollte schließen, eben
Als er zum höchsten Lohn

23. Der ausgespendten Firmung
In Frießland auf dem Feld,
Dem Himmel mit Verfolgung
Solt werden zugesellt.

24. Aus Christi Lieb gestorben
Ist Bonifacius:
Hat uns die Gnad erworben,
Zu würcken wahre Buß.

25. Ihr Böszwicht! euch besinnet,
Ehe ihr thut schlagen drein:
Der Nach ihr nicht entrinnet:
Eurer selbst werd Mörder sein.

26. Ja: Gott hat scharff gerochen
Sanct Bonifacii Tod!
Sie selbsten sich erstochen,
Leyden jetzt ewig Noth!

27. Und du bist zwar gefallen,
O grosser Hirt, durchs Schwerdt:
Thust aber jetzt uns allen
Beysteh'n, als deiner Heerd.

28. Des Mörders Dolch durchschnitte
Dein Evangelii-Buch:
Kein Buchstab schaden litte,
O Wunder! Es durchsuch.

Digitized by Google

29. Das Teutſchland wollſt anſchauen,
O werther Gottes Freund!
Bitt, daß Gott woll aufbauen,
Was hat zerſtöhrt der Feind.

30. Vom Ketzer-Gift und Wüthen,
Von ihrer falſchen Lehr,
Gott wolle uns behüten
Durch dich, wir bitten ſehr.

31. Biſt nach dem Tod erſchienen
Otperto mit Befehl,
Er ſolle hierinn dienen,
Nach dem dein heilig Seel

32. In Gott thut jubiliren:
Dein Leib, im Cloſter dein,
Zu Fuld, ſoll mit pfalliren
Zur Ruh beerdigt ſeyn.

33. Als Otpert dieß beweiſen
Muſte mit einem Eyd:
Dein Leib nach Fuld thät reiſen;
Maynz blieb dein Ingeweyd.

34. Dieß Heilig Pfand wir ehren
Allda zu Sanct Johann:
Dieß Andacht wolleſt mehren,
O Gott, bey jedermann.

35. Bewahre uns in Gnaden:
Dein treue Lieb verleyh;
Daß uns nichts möge ſchaden,
Halt uns von Sünden frey.

36. In unſrem letzten Ende,
In der ſo ſchweren Noth,
Dich gnädigſt zu uns wende,
O treuer, ſtarcker Gott.

Der dem churmayntziſchen Hiſtori-Schreibkalender von 1735 beigegebene Churmayntziſcher Feſt- und Andacht-Kalender[1]) hat folgende Stellen:

„Item heut als Bonifazius Tag wird ſeyn in der Stiffts Kirch St. Joannis um 8 Uhr ein Predig, darauf das hohe Ampt, um 1 Uhr wird geſungen das Lob-Lied, um halb 3 Uhr Veſper und Beſchluß mit dem h. Segen.

„Item auch wird dieſes Feſt celebrirt dahier in dem Erz-Biſchöfliche Seminario ad S. Bonifacium, und wird ſein um 8 Uhr das hohe muſicaliſche Ampt, um 9 Uhr die Predig, Nachm. um halber 3 die Veſper, um 5 Uhr Complet und Beſchluß mit dem h. Segen.“[2])

Das Prieſterſeminar hatte Erzbiſchof Johann Philipp von Schönborn im J. 1662 gegründet und unter den Schutz des hl. Bonifatius geſtellt. Daſelbſt, ſowie auch im Dom und in der neu erbauten Bonifatiuskirche wird das Feſt des heiligen Schutzpatrons noch jetzt alljährlich höchſt feierlich begangen.

1) Ebenfalls im Beſitz der Engl. Fräulein zu Mainz.

2) Falk, Bonifatiusfeſt ꝛc. in Geſchichtsblätter 1883. Nr. 1. S. 4. f.

Digitized by Google

7. Schicksale der Bonifatius-Reliquien im Bonifatiusgrab zu St. Johannes.

Hier wirft sich unwillkürlich die Frage auf nach den ferneren Schicksalen der Reliquien, die im Bonifatiusgrab zu St. Johann geborgen waren.

Zunächst ist festzuhalten, daß man um das J. 1740 wohl das Grabmal, das monumentum sepulchrale (wie es Gudenus nennt), die Grabplatte mit dem Bildnis des Heiligen und der um dasselbe eingemeißelten Inschrift des Erzbischofs Gerlach vom J. 1357 von ihrem seitherigen Standort entfernte; aber die Bonifatius-Kapelle und der Bonifatius-Altar mit den darin verwahrten Reliquien (exta) des Heiligen blieben unangetastet[1]) und bestanden fort bis zur Zeit der französischen Okkupation. Im J. 1793 wurde die St. Johanneskirche von den Franzosen in ein Magazin verwandelt und blieb militärisches Magazingebäude bis zum 15. Januar 1828, wo sie mit Genehmigung des Bundestages gegen die Welschnonnenkirche vertauscht und der evangelischen Gemeinde zu Mainz überlassen wurde.

Die Stiftsherren von St. Johann verlegten nun, nachdem man sie ihrer Kirche beraubt, ihren Gottesdienst anfangs in die Johanniter-Ordenskapelle vom heiligen Grabe, dann bis zum Jahre 1802, wo alle Klöster und Stifte aufgehoben wurden, in die Klosterkirche der Weißenfrauen. Jedoch scheint man schon vorher die erwähnten Reliquien in Sicherheit gebracht zu haben. Nicht ohne guten Grund vermutet nämlich Dr. Falk,[2]) man habe sie, wie auch so viele andere kostbare Reliquien des Mainzer Domschatzes, nach Aschaffenburg in die kurfürstliche Schloßkapelle geflüchtet, wo noch jetzt mehrere höchst wertvolle Stücke aufbewahrt werden. Er schreibt darüber:

„Es ist mir versichert worden, daß König Ludwig I. von Bayern, welchem das Schloß (zu Aschaffenburg) ein Lieblings-

1) In Anbetracht der um diese Zeit wohl geordneten Diözesanverwaltung, sowie der frommen, echt katholischen Gesinnung des hohen und niederen Klerus und der Mainzer Bevölkerung ist es undenkbar, daß man damals einen so hehren Gegenstand des religiösen Kultus, wie diese Reliquien des hl. Bonifatius waren, ohne weiteres von seinem seitherigen Aufbewahrungsort entfernt und pietätlos bei Seite geschafft hätte.

2) Falk, Die Heiligtümer der Schloßkapelle zu Aschaffenburg — im Katholik. Jahrg. 1880. II. 200.

Digitized by Google

aufenthalt geworden, Reliquien aus der Kapelle an bayrische Bischofssitze vergeben habe, z. B. nach München für die St. Bonifatiusbasilika.

„Bei der Einweihung der St. Bonifatiusbasilika nämlich ließ der consecrirende Erzbischof Reisach außer den Sepulcrumreliquien noch Etwas vom h. Bonifatius hinter das Sepulcrum vermauern (1850). Dem Erzbischofe hatte König Ludwig I. eine Kapsel gegeben, welche *interiora* S. Bonifatii enthielt. Mein Gewährsmann gebraucht den Ausdruck *interiora* aus dem Gedächtnisse, es mag auch *exta* auf der Kapsel gestanden haben. Der Erzbischof ließ durch den jüngst (Mai 1880) verstorbenen Arzt von Ringseis eine chemische Untersuchung des theilweisen Inhaltes auf animalische Eigenschaft anstellen, die Untersuchung blieb ohne Ergebniß. Ich vermuthe, daß diese Kapsel, wenigstens ihr Inhalt, aus St. Johann in Mainz stammt."

8. Der Arm (Brachium) des hl. Bonifatius in der Metropolitankirche zu Mainz.

Wie schon angedeutet, besaß auch die Domkirche zu Mainz Reliquien des hl. Bonifatius, unter welchen „*brachium S. Bonifatii*" oder eine Unterarmröhre des Heiligen als *Reliquia insignis* am meisten hervorragte. Letztere wurde im Mittelalter am Feste des Heiligen während des Hochamtes im Dom auf dem Hochaltar zur öffentlichen Verehrung ausgesetzt[1]) und nachher alle sieben Jahre, später in jedem Jahre am letzten Sonntag des Monats August mit zahlreichen andern Heiligtümern acht Tage lang ausgestellt.

Bei Beginn der Okkupation der Stadt Mainz durch die Franzosen im J. 1792 scheint man den Reliquienschatz des Domes zuerst in Aschaffenburg in Sicherheit gebracht zu haben. Als aber im J. 1802 der erzbischöfliche Stuhl von Mainz nach Regensburg übertragen wurde, verbrachte man auch den Reliquienschatz dorthin. Hier übergab nun am 21. Mai 1803 „der Jubilar-Kanonikus und Kantor der ehemaligen Metropolitankirche zu Mainz, Philipp Karl Freiherr von Hoheneck," dem Regensburger Domdekan und Weihbischof Johann Nepomuk

1) Siehe später bei Beschreibung des Hauptfestes.

Digitized by Google

v. Wolf eine hölzerne Kiste voll „ss. Reliquiarum ex Reliquiariis Thesauri pristinae Ecclesiae Metropolitanae Moguntinae desumptarum," welche in der Schatzkammer der Regensburger Kathedrale niedergelegt wurde. Der hierüber ausgestellte Notariatsakt[1]) enthält in 30 Nummern ein genaues Verzeichnis der Reliquien. Nr. 22. lautet: „Reliquiae S. Bonifacii ferme iam in massam coalitae, quas argentea, deaurata et gemmis exornata figura in forma erecti brachii interclusit." — Der Ausdruck: „Reliquiae S. B. ferme iam *in massam coalitae*" könnte den Gedanken an die zu einer Masse vertrockneten Exta des hl. Bonifatius nahelegen; — aber da es sich in dem Aktenstück nur um Reliquien aus dem Reliquienschatz des Domes handelt, da ferner das Reliquiar bezeichnet ist als figura in forma erecti brachii, so kann wohl kein Zweifel sein, daß unter der in dem Notariatsakt genannten Bonifatius-Reliquie der Arm des Heiligen zu verstehen ist. Die Bezeichnung: „Reliquiae S. B. ferme iam *in massam coalitae*" deutet die schwere Wachshülle an, in welche die eigentliche Reliquie, nämlich die Unterarmröhre, eingefügt war, wovon nachher noch die Rede sein wird.

Die Reliquien sollten jedoch in der Regensburger Domschatzkammer aufbewahrt werden „ad ulteriorem gratiosissimam dispositionem eminentissimi archiepiscopi electoris archicancellarii" bis zu einer weiteren Verfügung des Erzbischofs, Kurfürsten und Erzkanzlers Karl Theodor v. Dalberg, wie im Notariatsakt ausdrücklich bemerkt ist. Da nun später bis vor wenigen Jahren die Bonifatius-Reliquie in der ehemals kurfürstlich-mainzischen, jetzt königlich-bayerischen Schloßkapelle zu Aschaffenburg aufbewahrt wurde, wird wohl der Fürst-Primas v. Dalberg ihre Überbringung dahin angeordnet haben. Hier besichtigte sie im J. 1880 Dr. Falk. In einem Artikel: „Die Heiligthümer in der Schloßkapelle zu Aschaffenburg"[2]) beschreibt er dieselbe also: „Eine Unterarmröhre, gefaßt in eine schwere Wachshülle (in Form eines bekleideten Armes) wird durch einen beigegebenen Papierstreifen bezeichnet als: „Der Arm des heiligen

1) Derselbe findet sich im K. Kreisarchiv zu Würzburg. Aus Mainz. geh. Kanzlei Nr. 191 fol. 25—27. (Abschrift in meinem Besitz.)

2) In: Katholik. Jahrg. 1880 II. 198.

Digitized by Google

Bonifacius." Die Armröhre ist jedoch nicht von dem (an den Enden verletzten) Wachsarme ringsum eingeschlossen, sondern so, daß die in der Peripherie liegende Röhre sichtbar bleibt. An dem Ärmel des gelbbraunen[1]) Wachsarmes, der wahrscheinlich nach oben in eine gestreckte Hand ausging, gewahrt man ein leicht eingedrücktes Muster. In dem Kästchen von Holz, wo dieser Arm liegt, las ich auf dem der Reliquie der h. Justina beigelegten Papier: „Reliquiae verschiedene, die bey dem Arme des heil. Bonifacius gelegen sind." Also will das Verzeichnis dieser Reliquien diesen Arm als Hauptreliquie angesehen haben, woran sich die übrigen reihen sollen."

Durch Falk's Abhandlung angeregt, bemühte sich Se. Durchlaucht Karl Fürst zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, in den Besitz der ehrwürdigen Reliquie zu gelangen, was ihm auch durch die Gunst des Prinzregenten Luitpold von Bayern gelang. So bildet sie jetzt die kostbarste Zierde der Fürstlichen Hofkapelle zu Klein-Heubach am Main.[2]) Als eine besonders gütige Fügung der göttlichen Vorsehung müßten wir es ansehen, wenn dieses für die Diözese Mainz höchst wertvolle und verehrungswürdige Heiligtum durch die allbekannte Großmut und Freigebigkeit seines gegenwärtigen fürstlichen Besitzers wieder an seine frühere Stelle in den Dom zu Mainz zurückversetzt würde!

P. Nikolaus Serarius aus der Gesellschaft Jesu, der im J. 1604 seine Mainzer Geschichte veröffentlichte und fast ein Drittel seines gehaltvollen Werkes der Geschichte des hl. Bonifatius widmete, gab im J. 1605 aus einer Handschrift der Kaiserlichen Bibliothek zu Wien die Briefe des hl. Bonifatius heraus. In der an das Mainzer Metropolitankapitel gerichteten „Widmung" schreibt er: „In eurer Metropolitankirche wird der heilige Arm dieses Heiligen aufbewahrt, mit welchem er lebend und atmend einstens diese Briefe schrieb, dem Mainzer Klerus und Volk den Segen erteilte und Gott das hochheilige Opfer darbrachte. Ihr seid es, von deren Einsicht, Beispiel, Ansehen und Befehl es abhängt, daß jener so edle Baum des ewigen

1) Ähnlich dem mittelalterlichen Siegelwachs in Farbe und Stoff.

2) Die Wachsumhüllung ließ Se. Durchlaucht teilen und Agnus Dei daraus herstellen.

Digitized by Google

Lebens, welchen eben dieser Heilige hier und in Hessen, in Buchonien und Thüringen, in Sachsen und Friesland, in Bayern und im übrigen Deutschland, vom römischen Papste bevollmächtigt, mit größter Anstrengung durch den heilsamen Glauben Jesu Christi gepflanzt und mit seinem eigenen Blute begossen hat, in unerschütterlicher Festigkeit und voller Lebenskraft und Blüte steht, oder sicher wieder aufersteht, auflebt und zu neuer Blüte gelangt. Denn gemäß eurer Weisheit wisset ihr recht gut, daß einem jeden aus euch, die ihr in dieser Mainzer Kirche den ersten Rang behauptet, der heilige Bonifatius gleichsam wie vom Himmel herab jenes Wort des Apostels zuruft, wodurch (wie Vincenz von Lerin sagt) all den verruchten Neuerungen aller Häresien gleichwie mit einem geistigen Schwerte schon oft der Kopf abgeschlagen worden und allzeit abgeschlagen werden muß: „O Timotheus, bewahre die Hinterlage!" Denn was will das sagen: die Hinterlage? Das heißt: was dir anvertraut worden, nicht was du erfunden hast; was du empfangen, nicht was du ausgesonnen hast; was Sache nicht des Verstandes, sondern der Lehre, nicht selbsteigenen Gutdünkens, sondern der allgemeinen Überlieferung ist; was dir übermittelt, nicht von dir ausgemittelt worden ist; wovon du nicht der Urheber, sondern nur der Wächter sein darfst; nicht der Stifter, sondern der Schüler; nicht der Führer, sondern der Nachfolger. „Die Hinterlage," heißt es, „bewahre." Das Talent des katholischen Glaubens bewahre unverletzt und unversehrt. Was dir anvertraut worden, das bleibe bei dir, das werde von dir wieder überliefert." [1]) — Und ganz richtig urteilt ihr, daß dies der heilige Bonifatius von euch fordere nicht bloß mit Worten, sondern auch mit jenem Arm, welchen er euch zur Aufbewahrung anvertraut hat. Denn unter dem Sinnbild des Armes pflegt in den heiligen Büchern die Energie, die Kraft und jegliche Stärke von Macht und Ansehen angedeutet zu werden, wodurch der Glaube in seiner vollkommensten Reinheit und Heiligkeit entweder erhalten und befestigt, oder, wenn er verloren gegangen, wieder zurückgebracht und gestärkt werden muß, wie der heilige Augustinus irgendwo so vortrefflich mahnt."

1) Vincent. Lirinens. Commonitor. capp. 26. 27.

Digitized by Google

Der „Widmung“ fügt Serarius ein Gedicht bei, das, weil es ganz zum Lobe und zur Verherrlichung der ehrwürdigen Reliquie verfaßt ist, an dieser Stelle abgedruckt zu werden verdient. Der Text lautet:

De S. Bonifaci Martyris
Et Archiepiscopi primi Moguntini
Brachio in Metropolitana Moguntina aede servato.
Ad eosdem admodum Reverendos et Nobiles Dominos
Capitulares.

Vestri inter, Proceres, illustria lipsana templi,
Quae pietas gemmis atque auro sepsit avorum,
Et sui habet Magnus Bonifacius ossa lacerti,
Ac palmae ingentis, qua Rhenum amplexus et Istrum,
Centum orco rapuit populos, centum intulit astris.
Haec si forte aliquis, cui necdum nupera Circe[1])
Attulit antiqui miseranda oblivia mortis,
Damnatus voti visit, piaque oscula pressit:
Salvete o, dixit, iam coelo debita membra,
Immensoque animata Deo . Salve inclyta dextra.
Tune es, quae portenta deûm lucosque nefandos
Et diu adoratas vero pro numine quercus
Stravisti, obscena solvens caligine terras,
Omnibus ut defixa iugis atque omnibus arvis,
Pro levibus Bacchi thyrsis iaculisque Dianae,
Christi immortalis vexilla augusta micarent!
Tu quae tot populorum undas male sanguine turpes
Mactatorum hominum pro ritibus et nigris diis
Lustrasti ac fidei devinctas compede dulci
Sub iuga traxisti molles vincentia sertas?
Per te tot stant templa Deo, tot celsa per orbem
Pontificum solia aeternum metuentia labi,
Diditur unde salus populis, legesque sacrorum.
Verum heu quod tantum exuvias contingere mutas,
Non monimenta animi totum spirantia coelum
Delibare datur, nostrae et primordia gentis
Discere, et ex illis fluxos constringere mores!
Haec aliquis; nec vota tulit levis irrita ventus.
Namque modo e tenebris, et avari dentibus aevi
Eruta redduntur lucique bonoque nepotum,
Quae quondam illa manus mundo aurea scripta sacravit,
Duratas vitiis praesentia solvere mentes,

1) Luthers Häresie.

Digitized by Google

Et fortunati tandem ora refingere secli;
Ora heu! haereseon quae frigidus obsidet anguis,
Incestatque modis pridem pallendia miris.
Ite malae pestes! patrio vos reddite Diti!
En rediviva quatit Bonifaci fulmina dextra,
Queis olim toto depulsae Aquilone peristis.

9. Andere Bonifatius-Reliquien im Dom zu Mainz.

Außer dem Arm befanden sich in dem großen Reliquienschatz, welchen der Kardinal-Erzbischof Albrecht II. (1514 bis 1545) für das von ihm gegründete Neustift zu Halle angesammelt hatte, den er aber später bei Überhandnahme der Reformation nach Mainz in den Dom überführen ließ, wo dann diese Heiligtümer bis zum Beginn der französischen Herrschaft verwahrt und hoch verehrt waren, folgende Bonifatius-Reliquien: „Vom Haubt des heiligen Bonifacii des ersten Ertzbischouen zu Mentz. Von seyner Armröre. XIII andere Partickel von seinem Cörper. Von seinem kleide. Von seiner Casel. Von seiner Alben." Mit anderen Heiligen-Reliquien waren diese eingefaßt in „Ein silbern Bild sant Steffans des heyligen ersten Mertterers." [1])

(Fortsetzung folgt.)

1) Dreyhaupt, Beschreibung des Saal-Kreyses. S. 863. Auf Seite 853 bis 866 ist abgedruckt: „Vorzeichnus vnd zceigung des hochlobwirdigen heiligthumbs der Stifftkirchen der heiligen Sanct Moritz vnd Marien Magdalenen zu Halle." Unter diesem Titel ist ein herrliches Porträt des Kardinals Albrecht; über demselben liest man: „Sic oculos, sic ille genas, sic ora ferebat. Anno etatis sue XXIX. M. D. XIX." Unter dem Bild: ‚Albertus misericordia divina sacrosanctae Romanae Ecclesiae Tituli S. Chrysogoni Presbyter Cardinalis, Maguntinus ac Magdeburgensis Archiepiscopus, Elector Imperii, Primas, Administrator Halberstadiensis, Marchio Brandenburgiensis." Die 232 Abbildungen bringen die in jeder Hinsicht kostbaren Behälter der verzeichneten Heiligtümer zur Anschauung.

Digitized by Google

XX.

Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Franz Stoll.

(Fortsetzung.)

Bisher haben wir die Ausführungen des Irenäus über das Heilswerk Christi nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkte des Gehorsamslebens angesehen, ohne zu berücksichtigen, in welchen Akten sich dasselbe näherhin bei ihm darstellt. Irenäus nennt als solche die Versuchung und den Tod.

In dem Kreuzestode sieht er paulinischen Aussagen gemäß den eigentlichen Höhepunkt der Heilswirksamkeit Christi V, 1, 1: „Das mächtige Wort und wahrhaftiger Mensch, durch sein Blut vernunftgemäß uns erlösend, gab sich selbst als Lösepreis für die in Gefangenschaft Geratenen." Es finden sich zwar nirgends Ausführungen im Sinne einer eigentlichen Theorie, weil die Tatsache des Todes auch von den Gnostikern anerkannt wurde. Was geleugnet wurde, war die Beziehung der biblischen Berichte auf den „Einen Christus", sofern darin die Gottheit inbegriffen war. Daß Gott gelitten habe und gestorben sei, wurde als innerer Widerspruch angesehen und darum in der Person Christi ein Unterschied zwischen einem leidensfähigen Jesus und einem göttlichen Aeon angenommen. Die theologischen Erörterungen des Irenäus konnten sich demgemäß auf die Verteidigung der angegriffenen Einheit des Heilandes beschränken, woraus dann die Realität des Leidens und Sterbens im biblischen Sinne von selbst folgte.[1]) Die Bedeutung desselben für das Heilswerk stand für Irenäus als urchristlicher Glaubenssatz un-

1) Die Auferstehung übrigens, die Ir. ja immer in die engste Verbindung mit dem Tode setzte (III 12, 4; 18, 2 u. a.), ist mit Rücksicht auf gnostische Antithesen aufs ausführlichste behandelt. Man sieht also, wie sehr da polemische Interessen maßgebend waren. Es liegt darum keine Berechtigung vor, den Tod Christi für ein fremdes Element der irenäischen Theologie zu erklären (Joh. Werner), ein Glaubensstück, ohne das nie ein Christentum und eine christliche Theologie gewesen und denkbar ist. „Es

Digitized by Google

erschütterlich fest, das zeigt die Art, wie er bei den mannigfaltigsten Gelegenheiten alles übrige auf diesen Punkt bezieht, oder ihn als Voraussetzung seinen Ausführungen zu Grunde legt. So ist ihm (V, 16, 3) im Leiden und Sterben die Einheit Gottes erkennbar, da Christus, „aufhebend den im Anfange am Holze stattgehabten Ungehorsam des Menschen durch den am Holze (des Kreuzes) geübten Gehorsam" durch diese Gleichartigkeit des Entzweiungs- und Versöhnungsobjektes denselben Vater weisen wollte. Man ist in diesem und ähnlichen Fällen nicht befugt, auf Grund der geschraubten Verwertung eines nebensächlichen Momentes des Kreuztodes dessen Heimatsrecht in der irenäischen Theologie in Abrede zu stellen. Derartige Parallelen waren die natürliche Folge der Rekapitulationstheorie und daß sie überhaupt als Beweise ins Feld geführt werden konnten, spricht gerade für ein sicheres Bewußtsein in diesem Punkte. Bevor Irenäus in fremdem Zusammenhange die Todesart Christi mit der Art des Falles in der gegebenen Weise vergleichen konnte, mußte zunächst die soteriologische Totalbedeutung des Todes selbst als Grundvoraussetzung anerkannt sein. Im Rahmen anderer Ausführungen ist daher auch die Bedeutung des gesamten Heilswerkes Christi öfters nur durch Hinweis auf seinen Tod gekennzeichnet IV 8, 2. Christus erfüllte das Gesetz, indem er den Dienst des Hohenpriesters versah und das Versöhnungsopfer übte für die Menschen bei Gott IV 28, 3: Wir haben durch die Verblendung der Juden das Heil erlangt, weil sie Christum gekreuzigt haben. Sein Tod ist unser Heil. Für die Heiden, so lehrt Irenäus weiter, betrachteten es die Apostel neben dem Glauben an den wahren Gott als ebenbürtige gleichwichtige Pflicht, zu harren auf seinen Sohn Jesus Christus, der uns erlöst hat durch sein Blut (III 5, 3). Näher detailliert

---

zählt zu den sichersten geschichtlichen Tatsachen", gesteht Harnack (Wesen des Christentums, p. 97, akad. Ausg.) „daß nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern daß er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat. Paulus hat allerdings den Tod und die Auferstehung zum Gegenstand einer besonderen Spekulation gemacht und das ganze Evangelium in diese Ereignisse sozusagen eingeschmolzen, aber bereits für den persönlichen Jüngerkreis Jesu und die Urgemeinde galten sie als grundlegend."

Digitized by Google

erscheint der Heilswert des Todes V 1, 1: Da also durch sein Blut uns loskaufte der Herr und seine Seele gab für unsere Seele und sein Fleisch für unser Fleisch und den Geist des Vaters ausgoß zur Vereinigung und Vergemeinschaftung Gottes und des Menschen . . . so sind die Lehren der Ketzer hinfällig.

Die angeführten Beispiele, die sich noch erheblich vermehren ließen, mögen genügen. Sie liefern den Beweis, daß Irenäus, wie es der Apostel Paulus getan, die eigentliche zentrale Quelle des Heiles in dem Kreuzestode sah, und daß hier alle Gesichtspunkte, unter denen er das Heilswerk anschaut, kulminieren.

Dieser soteriologische Wert kommt dem Tode zu, weil er der Abschluß eines Gehorsamslebens ist und somit der eigentliche begründende Akt des Geistesbesitzes für die Menschheit (V 1, 1). Auf dem Besitze des Geistes beruhte ja, wie wir gezeigt haben, das ganze Heil, wie es auch immer aufgefaßt werden möge.

Anderseits kann nun aber, da das ganze Leben Christi ein Erwerb des Geistes ist, auch jede einzelne Handlung in gewissem Sinne als wahrhaft heilbegründend und heilbringend angesehen werden. Irenäus hat diesen Gedanken einmal (V 21, 2. 3.) sehr bestimmt ausgesprochen, — bei der Behandlung der Versuchungsgeschichte Matth. 4.

Die Versuchung Christi durch den Teufel ist ihm das genaue Gegenbild jener ersten Versuchung. Christus siegt hier durch Gehorsam, wie Adam durch Ungehorsam gefallen war. Die detaillierte Gegenüberstellung auch der geringfügigsten Momente ist für die irenäische Behandlungsweise der Rekapitulationstheorie äußerst charakteristisch. Dem äußern Hergange entsprechend wird nun auch die innere Bedeutung beider Vorgänge gegenübergestellt. Wie der Teufel durch den ersten Sieg den Menschen in seine Gewalt bekam, so muß er ihn jetzt, selbst besiegt, daraus entlassen. „Das Wort band ihn fest zusammen und entriß ihm seine Gefäße (Matth. 12, 29) und gefangen wurde fortgeführt mit Recht der, welcher den Menschen mit Unrecht gefangen geführt hatte; der vorher gefangene Mensch wurde aus der Gewalt des Besitzers entrissen."

Die Tragweite dieser scheinbar zu hoch gegriffenen Ausdrücke ist gleichwohl leicht verständlich, wenn man sie in den Zusammenhang des irenäischen Systems stellt und den Einfluß der Rekapitulationstheorie richtig würdigt. Ist die Erlösung

Digitized by Google

der Menschheit durch Zuwendung des Geistes vermittelt, den Christus durch sein ganzes gottgehorsames Leben erwarb und in seinem Tode der Menschheit als Erbe hinterließ (V 1, 1), so kommt auch erst dem Tode eigentliche Erlösungskraft zu und die darauf zielenden Aussagen des Irenäus (siehe oben) behalten ihre ausschließende Gültigkeit. Insofern aber die Versuchung des Teufels für den ersten Adam (und die Menschheit) der Anlaß zum Verluste des Geistes geworden war, konnte die rekapitulatorische Deutung desselben Vorganges im Leben Jesu nur so gegeben werden, wie es Irenäus wirklich getan hat. So erklärt sich leicht die doppelte Herleitung der Erlösung, ohne darum pleonastisch zu sein (Werner) und dem (paulinischen) Werte des Kreuztodes Abbruch zu tun.[1])

Können wir also auch hier keine Abweichung von dem Grundgedanken des Paulus wahrnehmen, so wird das abschließende Urteil dieser Betrachtung sehr günstig ausfallen. Die Untersuchung der entscheidenden Fragen, wie über das Heilsgut nach Wesen und Herkommen, über die begründenden Faktoren des letzteren und über ihr Verhältnis zu einander zeigte durchgängig den engsten Anschluß an Gedanken des Apostels. Paulinisch ist schon der Gedanke der ἀνακεφαλαίωσις, echt paulinisch war ferner die tiefinnerliche Auffassung des Heilsgutes, des „Leben" spendenden Geistes, wie auch die Darstellung des Verhältnisses zwischen diesseitigem und jenseitigem Heile; ferner die Ausführungen über die visio Dei und die Auferstehung des Fleisches. In paulinischer Weise wird die Erlösung als sittliche Leistung und Lebenstat Christi betont und aus dem Gehorsamsleben Christi hergeleitet. Der Kulminationspunkt ist der Tod am Kreuze, wie es ältester christlicher Glaubenssatz war, der aber insofern, als er vornehmlich von Paulus in den Mittel-

1) Harnack gibt das eigentlich indirekt vollkommen zu. DG. 3. Aufl. 3. Bd. p. 563: „Ir. hat das ganze Leben Jesu als ein erlösendes anzuschauen verstanden, indem er es als ein rekapitulierendes auffaßte" — und folgende Seite, Anm. 2: „Die Vorstellung von dem Blute Christi als dem Lösegeld hat bei Ir. nicht den Wert einer ausgeführten Theorie, sondern ist eine Grenze". Beides ist richtig und in der oben ausgeführten Weise durchaus vereinbar. Nur muß man die von Ir. über den Wert des Todes Jesu beigebrachten Stellen nicht zu sehr unterschätzen. Den Grund der verhältnismäßig geringen Bezugnahme darauf haben wir oben angegeben (p. 264).

Digitized by Google

punkt seiner Erlösungstheorie gerückt wurde, auch noch als besonderes paulinisches Element gelten kann.

Ist also nun die tatsächliche sehr häufige Verwendung paulinischer Formeln und Gedanken allgemein anerkannt und haben wir unsererseits keine wesentlichen innere Mißverständnisse finden können, so ist der Schluß auf eine positive Übereinstimmung und Verwandtschaft nur selbstverständlich. Mit andern Worten: Die Erlösungslehre des Irenäus ist paulinisch. Dieses Urteil gewinnt an Zuverlässigkeit, wenn wir erwägen, daß dasselbe bereits die Resultate der beiden vorhergehenden Abschnitte nahelegten, die mit dem jetzigen in innerm Zusammenhang stehen und solchermaßen hier ebenfalls als Instanzen inbetracht kommen können.

Von dem vierten und letzten Abschnitte unserer Untersuchung wird es abhängen, ob wir auch hieraus noch eine Verstärkung unserer Position gewinnen und das Gesamtbild ein einheitliches werden wird.

IV. Die subjektive Verwirklichung der Erlösung oder die Heiligung.

Die subjektive Verwirklichung des Heils geschieht nach Paulus durch den Glauben, der in Liebe wirksam ist. Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5,6). So sicher dieser Vers an der Spitze der paulinischen Rechfertigungslehre zu stehen hat, so unzweideutig die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη als das Mittel der Rechtfertigung zu erkennen ist, so schwierig und umstritten ist die Frage nach dem Inhalte jenes Glaubensbegriffs. Welches ist die richtige Auffassung desselben und wann und wo ist sie in der Geschichte hervorgetreten? Wir stehen hier bekanntlich vor dem einschneidendsten Problem der Dogmengeschichte, vor einem Problem, dessen Behandlung und Lösung je nach dem eigenen Standpunkte verschieden ausfallen muß, weil sie eben identisch ist mit der Ausprägung dieses Standpunktes. So lange der eine Teil der Christenheit jenen Begriff mehr oder weniger im Sinne der sola fides, der andere ihn nach den Dekreten des Tridentinum interpretieren wird, so lange wird auch das Urteil über seine historische Entwicklung nach der einen oder andern Seite hin anders lauten. Die Kontroverse setzt bereits mit dem

Digitized by Google

Jakobusbriefe ein. Ist derselbe den Paulinen gegenüber als Streitschrift oder als Kommentar zu begreifen? Wollte Jakobus die Lehre des Paulus korrigieren oder nur die Auffassung laxer Christen, denen die „Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht aus Werken" zum Deckmantel eines unchristlichen Lebenswandels dienen mußte? Standen so auch die folgenden Väter mehr oder minder unter dem Drucke, liberalisierenden Christen den paulinischen Glaubensbegriff vorwiegend moralistisch ausprägen zu müssen und ist auch die augustinische (d. h. katholische) Formulierung nur ein Kompromiß mit ähnlichen Verhältnissen?[1]) In diesem dogmengeschichtlichen Zusammenhang tritt uns auch die Frage nach der Stellung des Irenäus entgegen. Die Stimme unseres Kirchenvaters darf einmal um der allgemeinen Bedeutung seiner Persönlichkeit willen Interesse beanspruchen, dann aber auch weil die mit ihm anhebende Repristinierung des Paulinismus (um die feststehende Wendung zu gebrauchen) gerade seine Ansichten in einem spezifisch paulinischen Lehrgebiete besonders wertvoll macht. Zwar hat Irenäus die Rechtfertigungslehre nicht ex professo behandelt, doch läßt sich aus einer Zusammenstellung der zahlreichen gelegentlichen Äußerungen, sowie durch eine Kombination mit der Geistestheorie ein ziemlich vollständiges Bild gewinnen, und was wir so, gleichsam nur nebenbei, aus der Tiefe und dem Reichtum seines Geistes erhalten, das dient nicht zum kleinsten Teile dazu, unser Urteil über die Bedeutung dieses Mannes zu klären.

Sämtliche Kategorien, die wir im Laufe der bisherigen Untersuchung für das Heil kennen lernten, finden wir hier wieder: Besitz des Geistes, der Ähnlichkeit (ὁμοίωσις), Vollkommenheit, Annahme zur Kindschaft Gottes (adoptio), Vereinigung mit Gott, Unsterblichkeit (ἀφθαρσία), das „Leben", die Gerechtigkeit, Vermittlung der Freiheit, Erlösung von Teufel und Sünde, Versöhnung mit Gott, Beilegung der Feindschaft ꝛc. Alle diese Kategorien sind begrifflich korrelat und werden von

1) Diese Fragestellung ist erst eine Errungenschaft der neuesten Geschichtsbetrachtung. Während die ältere Methode die Kirchenväter noch für die lutherische Rechtfertigungslehre reklamierte (vgl. z. B. Osiander, die evang. Rechtfertigungslehre und ihre Geschichte. Jahrb. f. deutsche Theol. 1863), gibt man jetzt die kathol. Lehrrichtung zu und sucht diese dafür als eine Zwangsfrucht der historischen Verhältnisse zu erklären.

Digitized by Google

Irenäus promiscue gebraucht. Mit Ausnahme des Pneumabegriffes bedeuteten sämtliche übrigen einen Zustand oder Charakter, während der Geist mehr der Grund war, dessen Besitz zu jenen Bezeichnungen berechtigte. Als das gemeinsame Merkmal aller Begriffe erschien ihre organische Entwicklungsfähigkeit. Wie Paulus die δικαιοσύνη bald als einen (prinzipiell) bereits eingetretenen, bald als einen (in seiner Vollendung) erst noch bevorstehenden Zustand faßt, so hat es auch Irenäus gedacht. Das Zustandekommen dieser Zustände ist jetzt zu untersuchen.

Den Weg zum Vater und Sohne zeigt nach Irenäus der Glaube (V 8, 3). Durch den Glauben fängt der Mensch an, besser zu werden (V 10, 1), geschieht die Vereinigung mit Gott (V 28, 1); ein Heil für alle, die an ihn glauben (IV 6, 7). Wer an den Sohn Gottes glaubt, wird unvergänglich und leidenslos und teilhaftig des Himmelreichs (IV 24, 2). Nachlassung der Sünden gibt es für die, so an den Herrn glauben (IV 27, 2) und die Worte Petri „Der Glaube reinigt die Herzen" macht Irenäus zu den seinigen (III 12, 14). Empfang und Besitz des Geistes hängen vom Glauben ab (V 9, 2), während der Unglaube Trennung von Gott und seinen Gütern bedeutet (V 27, 2). Wer den Glauben hat, einen Glauben, wie ihn Abraham besaß, wird (a vinculis) gelöst und belebt und zum Heile berufen (IV 8, 2), dieses sind die wahren Söhne Abrahams, die mit ihm gesegnet werden, wie es die Schrift prophetisch verkündigte (V 32, 2), denn der Glaube an Gott den Allerhöchsten rechtfertigt den Menschen (IV 5, 5).

Was ist dieser Glaube nun, und in welchem Sinne wird er zur Rechtfertigung und zum Heile in Beziehung gesetzt?

Daß jeder Glaube, wie immer man ihn nun auffassen und erklären will, auf jeden Fall auch ein Erkennen einschließt, „muß allgemein zugestanden werden, mag man sich auch alles Bestimmtere dabei vorbehalten" (Kaftan: Glaube und Dogmatik, Ztschft. f. Theol. und Kirche 1891 p. 479). So tritt denn auch bei Irenäus dieses Moment in den Vordergrund. Überall, wo der Glaube genannt wird, da ist in erster Linie die göttliche Wahrheit gemeint, die sein Objekt bildet. Damit dieser Glaube ergänzt und vervollkommnet werde, schritt die göttliche Offenbarung immer fort (IV 10, 3); wer nicht, oder nicht in rechter Weise glaubt, vereitelt diese Offenbarung. (ib.) Beleg-

Digitized by Google

stellen kann man fast in jedem Kapitel finden. Die Berührung mit der Gnosis zeitigt gelegentlich sogar Äußerungen, die bedenklich intellektualistisch klingen, wo dann Glauben und Erkennen fast identifiziert werden. Doch ist Irenäus weit entfernt, den Unterschied zwischen der rein religiösen und der wissenschaftlichen Seite zu verkennen, denn „da der Glaube einer und derselbe ist, so vermehrt ihn weder, wer viel, noch verringert ihn, wer wenig darüber sprechen kann" (I 10, 2).

Wenn aber aus dem Glauben das „Heil" kommen soll, wenn durch ihn die „Sündenvergebung" und „Vereinigung mit Gott" geschieht, kurz, wenn der Glaube rechtfertigen soll, so kann sich sein Begriff unmöglich auf eine bloße Verstandeszustimmung beschränken, um so weniger, als diese an sich bereits nicht ohne Mitwirkung des Willens zu Stande kommen kann, also eine sittliche Tat ist.[1]) Der theoretische Glaube kann wohl als erstes Erfordernis, als Disposition für die Rechtfertigung gelten, aber nicht diese selbst vermitteln. Ob sich Irenäus den Glauben, wenn er ihn zum Heil in Beziehung stellt, als eine derartige disponierende Ursache vorgestellt habe, läßt sich freilich nicht bestimmt entscheiden, aber auch nicht abweisen. Stellen wie V 8, 3, V 10, 1 (pag. 270) u. a. lassen diese Möglichkeit jedenfalls offen. Daß „der Glaube den Weg zum Vater und Sohne zeigt", daß durch ihn „der Mensch beginnt, besser zu werden", kann ebensowohl in diesem Sinne verstanden werden, wie von dem wirksamen, lebendigen, die Rechtfertigung wesentlich in sich begreifenden Heilsglauben, der ja seinerseits auch erst den Anfang auf dem Weg zu Gott hin und zur Vollkommenheit darstellt. An andern Stellen ist diese letztere Auffassung ausschließlich geboten (z. B. IV 27, 2, 8, 2, 5, 5, V 32, 2) und hier ist dann eine Beschränkung auf eine rein theoretische Funktion gänzlich unmöglich. Nichts ist bei Irenäus sicherer als diese Tatsache. Seine ganze wohldurchdachte Anschauung vom Verhältnis Gottes zum Menschen, seine spezifisch-anthropologischen Anschauungen und besonders die Theorie vom Geiste sprechen hier aufs klarste.

---

1) Nichts anderes will Ir. an der bekannten „pelagianischen" Stelle IV 27, 2 sagen: non tantum in operibus sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit Dominus . . . .

Digitized by Google

Alles Gute, Heilige, Göttliche, dessen der Mensch fähig ist, fließt bei Irenäus in den Begriff des πνεῦμα zusammen. Das πνεῦμα ist ja das absolut Heilige und Gute, das göttliche Wesen selbst, sofern es subjektives Leben im Menschen geworden ist. Das erste Eintreten des Pneuma muß logisch sonach schon rechtfertigen. Wo das Gute ist, kann nicht zugleich das Böse sein; „die Schwachheit des Fleisches wird von der Stärke des Geistes verschlungen" (V 9, 2). Wird nun der Mensch geistig durch den Glauben, so muß dieser seinem Wesen nach dem Wesen des Geistes wenigstens entsprechen. Wir sehen hier vorläufig noch von einer näheren Erörterung des Verhältnisses zwischen Glauben und Geist ab; wir stellen nur die einfache logische Erwägung auf, daß der Glaube, wenn er gut, vollkommen machen soll (das besagte der Geistesbesitz), in sich dementsprechend beschaffen sein muß. Der Inhalt des Glaubensbegriffes ergibt sich also durch einen Rückschluß vom Wesen des Geistes. Was besagte bei Irenäus die pneumatische Vollkommenheit? Erschöpfte sie sich in einer nuda scientia oder war sie mehr?

Wir haben im vorigen Abschnitt gerade die sittlichen Wirkungen des Geistes hervortreten sehen. Der Geist gab Leben mit Gott, geistiges Leben, eine sittliche Stärke, die selbst Martyrer schuf. Das war ja gerade der Zweck des Geistes und darum stieg er in das Menschengeschlecht herab, „den Willen des Vaters in den Geschöpfen zu wirken und sie erneuernd von der Altheit zur Neuheit Christi" (III 17, 1). Ist das göttliche Wesen an sich ein persönliches Erkennen und Wollen, „ganz Verstand, ganz wirksamer Geist", wie sich Irenäus ausdrückt, so muß es sich als Erkennen und Wollen auch geltend machen, — jetzt selbstverständlich aber nicht mehr in metaphysischer Ungeteiltheit, — wenn es als πνεῦμα dem Menschen immanent geworden. In einer nur intellektuellen Seelentätigkeit wäre sonach das πνεῦμα (und mit ihm die Rechtfertigung) nicht völlig besessen, wie anderseits auch, — das ist die notwendige Korrelation, — eine Seite des menschlichen Geistes dem Göttlichen abgewandt bleibt. Der menschliche Faktor, der das Göttliche ergreifen soll, muß die volle Aktivität besitzen, wie sie durch den Gegenstand seiner Wirksamkeit bestimmt und erfordert wird. So oft also Irenäus die Rechtfertigung auf den Glauben gründet, muß er diesen als eine

Digitized by Google

Betätigung aller Seelenkräfte gedacht haben, ohne die der Besitz des πνεῦμα undenkbar bleibt.[1]) Wie der Mensch vorher böse war, nicht bloß, weil er das Böse gekannt, sondern hauptsächlich, weil er es gewollt und vollbracht hat, so erfolgt jetzt seine Umwandlung zum Guten, die Rechtfertigung, nicht durch einseitige Kenntnisnahme, sondern ebenso durch das Wollen, durch die ganze Hingabe an das Gute. Eine systematische Darstellung des Bekehrungsprozesses nach seinen einzelnen Momenten hat Irenäus freilich nirgends gegeben, ebensowenig wie der Apostel Paulus. Indessen zeigen gelegentliche Äußerungen genugsam, daß er sich des psychologischen Herganges klar bewußt war. So wird Adam nach der Sünde von Furcht und Scham ergriffen. In Einsicht seiner Sünde und voll Reue kasteite er seinen Leib, sich selbst demütigend und suchte dadurch zu büßen. Dem Bußfertigen aber verleiht Gott seine Huld (III 23, 5). Freilich sind die hier genannten Momente nicht ausdrücklich mit dem Glauben an Gott in Zusammenhang gebracht. Da aber Adam denselben durch die Sünde nicht verloren hatte, so ist es wenigens sachlich nicht unrichtig, sich hierauf zu beziehen. Anderswo ist Irenäus deutlicher. Den engsten Zusammenhang zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe ausdrückend bemerkt er: Denn immer bleibt der Glaube an unsern Meister fest bestehen und bezeugt uns, daß nur einer wirklich Gott ist, damit wir ihn immer wahrhaft lieben, weil er allein der Vater ist, und damit wir hoffen, später noch mehr von Gott zu erhalten und zu lernen, weil er gut ist und unermeßliche Schätze und ein endloses Reich hat und allweise ist (II 28, 3). Aus dem Glauben an Gott erwächst uns das Ver-

1) „Dieser Glaube, dessen Anlage und Bedürfnis im allgemeinen als das sehnende Verlangen nach der Ergänzung unseres Daseins aus Gott schon im Menschen liegt, ist wesentlich einerseits Selbsthingabe an Gott, anderseits Ergreifen, Aneignen des von Gott durch Christus Dargebotenen, das aber eben nur in solcher Selbsthingabe ergriffen und besessen werden kann. Er ist nicht eine einzelne Tätigkeit des menschlichen Erkennens, Fühlens oder Wollens, sondern ein Komplex von Tätigkeiten, etwas was nur durch das Zusammenwirken aller Seelenkräfte zu Stande kommt. Hoffnung, Liebe, Furcht und Vertrauen, Demut und Gehorsam, Standhaftigkeit und Eifer, — alle diese Dinge liegen in dem rechtfertigenden Glauben." So Döllinger (Christ. u. Kirche p. 197) in moderner Ausdrucksweise, was auch Ir. will.

Digitized by Google

trauen (IV 33, 7), in ihm erwarten wir den Sohn Gottes (IV 9, 2), in ihm ehren und fürchten und lieben wir Gott, so daß wir ihn nicht einmal in Gedanken beleidigen, denn das eben „ist des Glaubens Probe und Erweis“ (IV 16, 5). Mit dem größten Nachdruck betont Irenäus vor allem (im Anschluß an Röm. 13, 10 u. 1 Cor. 13, 3. 13.) die Liebe. Sie erst mache den Menschen vollkommen und der Gott Liebende sei vollkommen in diesem Leben und im künftigen. Denn niemals hören wir auf, Gott zu lieben, und je mehr wir ihn betrachten (nämlich im Glauben), — hier wird die Wurzel der Liebe aufgezeigt, — umsomehr lieben wir ihn (IV 12, 2). Die Häretiker, die den Glauben ändern, sind für Irenäus darum auch der Liebe bar (IV 33, 7). Alle diese genannten Qualitäten kommen sonach dem Glauben zu, wenn er vollkommen, pneumatisch machen, rechtfertigen soll. Es ist eine Betätigung aller seelischen Fähigkeiten, weil alle diese im Begriffe des πνεῦμα zusammenfließen.

Zugleich steht damit auch a priori der paulinische Charakter dieses irenäischen Glaubens fest. Operiert auch Paulus mit den Kategorieen πίστις und πνεῦμα und bedeutet ihm letztere unzweifelhaft die neue ethische Grundkraft des Christen, erstere aber deren Aneignungsmittel, so ergibt sich mit der gleichen Logik die Notwendigkeit eines ethischen Moments (resp. sämtlicher genannten) in seinem Glaubensbegriff und so rechtfertigt bei ihm die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη oder auch schlechtweg die πίστις, in deren Wortsinn dann die Liebe mitgedacht ist (Röm. 5, 1). In diesem Sinne wird der Glaube Abraham als Gerechtigkeit angerechnet, in diesem Sinne ist das Evangelium eine Gotteskraft, zum Heile für alle, die glauben.

An diesen lebendigen, wirksamen Glauben kann auch Irenäus nur gedacht haben, wenn er zum Heile volle „Hingabe“ an Gott fordert[1]) oder wenn er das geistige Leben durch „Hingebung der Seele an den Geist“ zu Stande kommen läßt,[2]) Ausdrücke, deren Tragweite ja über ein intellektuelles Fürwahrhalten hinausgeht. Der Glaube, durch den Abraham gerechtfertigt wurde, wird als Fürwahrhalten und Vertrauen bezeich-

1) IV 16, 4. — 2) V 9, 1.

Digitized by Google

net[1]) und als Beweggrund und Triebfeder seiner Handlungen erklärt. Da Abraham „gemäß seinem Glauben",[2]) „im Edelmute des Glaubens",[3]) „mit Recht"[4]) dem Worte Gottes folgte und dadurch ein Freund Gottes wurde,[5]) so kann dieser Glaube begrifflich nicht ohne die wirkende Liebe gedacht sein.

Aus der Liebe, vielmehr aus dem Glauben, der durch die Liebe wirksam ist, folgen logisch die entsprechenden Werke als äußere Betätigung der vorhandenen innerlichen Triebkraft. Ob sich Paulus das Verhältnis zwischen dem Glauben und den Werken als ein schlechthin notwendiges gedacht hat, darüber mag man streiten. Auf jeden Fall ist aber bereits durch ihn der Sprachgebrauch eingeführt, Glaube und Liebe als getrennt gedacht nebeneinanderzustellen und einen Glauben so zu nennen, der nicht wirksam zu sein braucht. Dafür werden 1 Co. 13, 2 u. 13, 13 ewig beweiskräftig sein, um von den Konsequenzen, die sich aus den häufigen Ermahnungen an schon Gläubige ergeben, ganz zu schweigen. Wie dann in der Folgezeit dieser Sprachgebrauch immer gewöhnlicher wurde und welche Ursachen hier mitwirkten, gehört nicht zu unserm Thema, — sicher ist, daß Irenäus mehrfach sowohl Glaube und Liebe, als auch Glaube und Werke einfach koordiniert. So erklärt er z. B., daß Gott von den Israeliten nicht Schlacht- und Brandopfer, sondern Glauben und Gehorsam und Gerechtigkeit um ihres Heiles willen verlangte (IV 17, 4). Gerettet werden die, welche Gott lieben und in ihrem Geschlechte dem Worte Gottes folgen (IV 28, 2) und das Erbteil erlangen, die an Gott glauben und die Liebe gegen ihn bewahren wie Chaleb und Jephone (IV 28,3). Vollkommen sind jene, die an Gott den Glauben bewahrt und gegen den Nächsten Gerechtigkeit geübt haben (V 6,1). Die Auferstehung bringt das Wort denen, die glauben und den Willen seines Vaters tun (V 27,1), durch Glauben und keuschen Wandel sollen wir den Geist bewahren (V 9, 3) u. s. w. (vergl. noch IV 41, 2. 3; 39, 2; 22,2).

In diesen und ähnlichen Stellen ist also der Glaube nicht als der lebendige wirksame und als solcher rechtfertigende, sondern als bloßes Fürwahrhalten verstanden, und daneben die Liebe

1) IV 5, 3. — 2) IV 5, 4.

3) IV 13, 4. (Es ist bezeichnend, daß das einzige Zitat, welches Ir. dem Jakobusbriefe entnimmt, gerade diese paulinisch klingende Stelle ist.)

4) IV 5, 3. — 5) IV 13, 4.

Digitized by Google

resp. die Liebesübung angereiht. Damit ist aber nicht der bisherige Standpunkt der Glaubensgerechtigkeit verlassen, als ob in der Liebe oder den Werken ein zweiter und dritter Faktor für die Rechtfertigung gefordert würde. Denn einmal wird die reale Einheitlichkeit eines Begriffes (hier des rechtfertigenden Glaubens) noch nicht zerrissen, wenn man ihn mit zwei oder mehreren Ausdrücken wiedergibt, — das bezieht sich vorwiegend auf die Zusammenstellung Glaube und Liebe,[1]) — zum zweiten aber hat Irenäus, wie aus der unregelmäßigen Ausdrucksweise hervorgeht, (jedesmal eine andere Zusammenstellung), gar keine theologisch genaue Beschreibung und Begrenzung der Rechtfertigung beabsichtigt. Er kann darum die Gerechtigkeit, den Gehorsam, die Nächstenliebe u. s. w. namhaft machen ohne sie als integrale Bestandteile der Rechtfertigung gedacht zu haben und ohne daß wir ihn eines „gesetzlichen" Standpunktes zeihen dürften. Ein Urteil hierüber ist nur dort zu gewinnen, wo das Verhältnis von Werken und Gerechtigkeit ausdrücklich deutlich gemacht wird. Betrachten wir darum eine Stelle, in der das der Fall ist. Wir finden sie in der Darstellung der Rechtfertigung Abrahams IV 5, 3—5.

Irenäus zitiert im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden Joh. 8, 56 Abraham, euer Vater frohlockte . . . . und fragt dann „warum"? Der Grund liegt ihm in Rö. 4, 3: ἐπίστευσε δὲ Αβραὰμ τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην· πρῶτον μέν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς, μόνος Θεός· ἔπειτα δὲ, ὅτι ποιήσει τὸ σπέρμα αὐτοῦ ὡς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ. Hier ist also der rechtfertigende Glaube näher definiert, es ist Verstandeszustimmung und Vertrauen. Das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, daß er an den Herrn und seine Versprechungen glaubte. Damit ist die Rechtfertigung abgeschlossen, der Glaube hat Abraham gerettet; das Folgende, worin Abrahams Tun beschrieben wird, setzt beides voraus: Mit Recht also (nämlich weil er glaubte!) verließ er seine Verwandtschaft und folgte

1) Man denkt auch protestantischerseits jetzt schon unbefangener über diesen Punkt. „Daß Glaube und Liebe das Ganze ausmachen", sagt v. d. Goltz (Ign. v. Antiochien, TU XII 2, p. 102), „ist zwar nicht paulinisch, es ist aber auch nicht richtig es eine Abschwächung des Paulinismus zu nennen. Es ist überhaupt eine andere Art, die Sache zusammenzufassen, welche wiederum mit Joh. verwandt ist".

Digitized by Google

dem Worte Gottes, . . . mit Recht nehmen auch wir, die wir denselben Glauben haben, wie Abraham, das Kreuz auf uns und folgen ihm; in Abraham nämlich hatte voraus gelernt und sich gewöhnt der Mensch, dem Worte Gottes zu folgen. Denn seinem Glauben gemäß dem Worte Gottes folgend, hat Abraham bereitwillig seinen einzigen und geliebten Sohn Gott zum Opfer überlassen . . . . Der Glaube und die (glaubensgemäßen) Werke sind hier also zusammen behandelt, die Rechtfertigung aber korrekt in pauliniſchem Sinne zwiſchen beide gesetzt. Glaube, Rechtfertigung, Werke heißt die Kette, nicht (wie bei Jakobus z. B.) Glaube (toter), Werke, Rechtfertigung. Das wird zum Schlusse noch einmal ausdrücklich ausgesprochen: Fides enim, quae est ad altissimum, iustificat hominem.

Wenn Irenäus einen pseudopauliniſchen Standpunkt der Werkgerechtigkeit vertreten hätte, so müßte sich dieser in unserer Stelle offenbart haben. Demgegenüber lehrt dieselbe aufs klarste, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben kommt. Wir können uns nun, ohne auf die andern zahlreichen Belegstellen einzugehen, durch eine einfache logische Erwägung vergewissern, daß der umgekehrte Verdacht ganz unberechtigt und eigentlich gedankenlos ist.

Wo Irenäus sagt, daß der Mensch aus Glauben und Werken das Heil erlange, vollkommen werde u. s. w., hat er, ohne eine Gleichung herstellen zu wollen, mehr genannt, als in abstracto zur Rechtfertigung nötig ist. Das ist angängig, da ja ohne Zweifel derjenige selig wird, bei dem beides vorhanden ist. Hätte Irenäus aber tatsächlich die Rechtfertigung von den Werken abhängig machen wollen, so dürfte er sich anderswo nicht mehr mit dem Glauben allein begnügen, wie er es an zahllosen Stellen getan hat. (Vergl. nur die schon angeführten pag. 270 f.) Eine einzige Stelle, in der die Werke mitgefordert werden, schließt es unbedingt aus, irgendwo nur den Glauben allein zu nennen, selbst wenn darin schon die Liebe mitgedacht ist. Denn auch der in Liebe wirksame Glaube enthält begrifflich noch keine Werke. Es hilft hier nichts, die Möglichkeit einer Inkonsequenz anzunehmen, weil das in diesem Falle unserm Kirchenvater geradezu eine Verletzung des Identitätsgesetzes unterschieben heißt. Das ist methodisch absolut unzulässig und hätte in unserm Falle auch nicht die bescheidenste Wahrscheinlichkeit für sich. Irenäus kann

Digitized by Google

nicht so und so viele Male behaupten, zur Rechtfertigung sind Glaube und Werke nötig, und ebenso oft wieder das Gegenteil, es genügt der Glaube allein. Das hieße dort A = A setzen und hier $^1/_2$ A = A.

Hier wird uns nun sicher eingewandt werden, daß IV 6, 5 die Erklärung stehe: „Glauben, d. h. seinen (Gottes) Willen tun." Irenäus identifiziere also den Glauben mit der Gesetzeserfüllung und gleiche so selbst die obige Differenz aus, denn glauben, das bedeute ihm gute Werke tun. — Wird diese Stelle in solcher Weise aufgefaßt[1]) und zur Unterlage der Beweisführung gemacht, so ist dann das Urteil nicht auffällig, daß Irenäus „den Begriff des Apostels Paulus vom rechtfertigenden Glauben gar nicht versteht (Ritschl a. a. O. p. 316), entfernt er sich doch im Dienste der werktätigen Lebensrichtung so weit von aller Analogie mit der apostolischen Denkweise, den Glauben an Gott als die Erfüllung seines Willens zu deuten" (ibid.) und daß somit „der der ganzen irenäischen Position zu Grunde liegende und dieselbe zugleich von der paulinischen prinzipiell trennende Gedanke jener ist, daß das Gesetz gerecht mache und seine Erfüllung das Leben bewirke." (Joh. Werner p. 191)[2])

In Wahrheit bietet nun der inkrimierte Ausspruch keinerlei Beweis in diesem Sinne. Zunächst läßt die Stelle möglicherweise noch eine ganz andere Deutung zu. Sie schließt sich nämlich an den in IV 6, 4 vorangegangenen Satz an: „Ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden; gerade das aber, daß er erkannt werde, ist der Wille des Vaters". Nun fährt Irenäus fort: „Diese Erkenntnis brachte der Sohn allen, die glauben" und fügt dann den Beweiszirkel vervollständigend bei: „glauben heißt seinen Willen tun", indem er den oben erwähnten

1) Es ist das, soviel uns bekannt, ausnahmslos geschehen. Als Beispiel mag hier Böhringers Urteil verzeichnet sein: „Ebenso schwankend ist, wie er (Ir.) sich über den Glauben äußert. Denn bald bestimmt er ihn als das Vertrauen auf die Verheißungen Gottes, bald als praktische Nachfolge Christi, denn „an ihn glauben heißt seinen Willen tun" (a. a. O. p. 575).

2) Selbst Klebba kommt anbetrachts dieser scheinbaren Schwierigkeit zu der schiefen Formulierung: Nicht der tote Glaube hat (nach Ir.) Abraham gerettet, sondern die aus dem Glauben entspringende Tat (125).

Digitized by Google

Willen des Vaters durch den Glauben erfüllt sieht. Also nicht, glauben d. h. soviel wie gute Werke tun, wäre zu deuten, sondern hier stünde nur: Wenn ich glaube, so tue ich damit Gottes Willen. Gott hat gewollt, daß ich glaube, weil er gewollt hat, daß er erkannt werde. Und weil ich ihn erkenne, indem ich glaube, hat dieser Wille (in meinem Glauben) seine Erfüllung gefunden: Also heißt „glauben seinen Willen tun".

Dem entspräche es auch vollständig, wenn Irenäus dann fortfährt: „die aber nicht glauben und darum sein Licht fliehen . . .." Ist unsere Erklärung richtig, so bildet dieses gegenübergestellte „nicht glauben und darum sein Licht fliehen", d. h. der Erkenntnis aus dem Wege gehen, einen passenden Gegensatz.

Wenn das unpaulinisch sein soll, so muß Paulus gelehrt haben, Gott wolle nicht erkannt werden, und die welche glauben, handeln gegen seinen Willen.

Wir wollen aber auf diese Erklärung nicht allzuviel Gewicht legen. Es wäre auch möglich, daß Irenäus gemeint hat, glauben, d. h. seine Gebote halten, und dann ist dieses Wort ein Seitenhieb auf die Gnostiker. Wenn Irenäus nämlich erklärt, daß „dazu der Vater den Sohn kund gemacht hat, um sich durch ihn allen zu offenbaren und die Gerechten, welche an ihn glauben, in die Unvergänglichkeit und die ewige Herrlichkeit aufzunehmen", so kann er es sich dabei nicht versagen, seinen Gegnern diese himmlische Herrlichkeit durch den Glauben doch gleich etwas weiter zu rücken und ihnen die unbequeme Mahnung vorzuhalten: Die Gebote beobachten gehört aber auch dazu, „glauben, d. h. seinen Willen tun". Mag man hier immer die Form beanstanden, dem Sinne nach und so, wie diese Worte im Zusammenhange stehen, geben sie nur wieder, was auch Paulus ausspricht, wenn er z. B. Gal. 5, 13 mahnt, die Freiheit nicht zum Anlasse für das Fleisch zu gebrauchen, und denen, welche Werke des Fleisches tun, den Unzüchtigen, Unlautern usw. das Reich Gottes verschließt. Auch Paulus hätte hier ruhig beifügen können, denn in der Freiheit leben d. h. die Gebote halten, d. h. Gottes Willen tun.

Als Ergebnis können wir feststellen, daß eine Rechtfertigung aus Werken bei Irenäus nicht zu erweisen ist. Das wird sich

Digitized by Google

noch sicherer bewähren, wenn wir auch den positiven Wert der Werke bestimmt haben.

Inseparabilis est bona vita a fide, quae per dilectionem operatur. In dieser bekannten Sentenz kennzeichnet Augustinus kurz das Verhältnis von Glauben und Werken, und er tut das mit dem Anspruch, die echte Lehre des hl. Paulus zu geben, bezw. sie Entstellungen gegenüber zu wahren. Wo der wirksame Glaube, wie ihn Paulus verstanden habe, vorhanden sei, da fehle auch die Betätigung desselben nach außen nicht. Denselben augustinischen Standpunkt finden wir bereits in vollem Umfange von Irenäus vertreten, und es erhellt daraus zugleich unser Urteil, ob Irenäus hier paulinisch gedacht habe.[1])

Der Zusammenhang zwischen Glauben und Werken trat bereits in dem Abrahambeispiel hervor. Irenäus betrachtete den Gehorsam Abrahams als die entsprechende und, wenn auch nicht selbstverständliche, so doch richtige und folgerichtige Betätigung seines Glaubens. Auch die häufige Zusammenstellung von Glauben und Werken könnte man zu Gunsten des inneren Zusammenhanges beider deuten. In einigen Fällen wird diese Vermutung sehr wahrscheinlich. Wenn Irenäus z. B. IV 83, 3 die Verdammten als solche definiert, die „nicht glaubten und sich Gott nicht unterwarfen", so wäre bei einer einfachen Addition eine Größe überflüssig und wir verstehen besser „die nicht glaubten und — demgemäß — sich Gott nicht unterwarfen". Deutlicher wird das Verhältnis, wenn ein „vernunftgemäßes, geistiges Leben" auf den Rat des Geistes und den Gehorsam gegen diesen gegründet wird (V 8, 2), während strafwürdige Handlungen für Irenäus identisch sind mit solchen, die ohne den Rat des Geistes geschehen (IV 27, 1). Das Bewußtsein der sittlichen Pflichten fließt erst aus dem Glauben[2]) und dieser heiligt die Handlung. Eine

1) Einstimmigkeit kann hier freilich nicht erhofft werden. Vgl. einerseits Harnack: Die Lehre vom alleinseligmachenden Glauben. Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1891, p. 82 ff. Dagegen Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Rechtfertigung Tüb. Theol. Qu.-Schr. 1901, p. 481 ff.

2) IV 9, 1 fide iustificatis congruentia dat (Deus) praecepta . . . . IV 16, 5 „die natürlichen freiheitsgemäßen uns allen gemeinsamen Gebote aber verschärfte und vermehrte er, indem er in großherziger Freigebigkeit den Menschen durch die Adoption es verlieh, Gott als Vater zu wissen und ihn von ganzem Herzen zu lieben und bereitwillig seinem Worte zu folgen und sich nicht nur von bösen Werken, sondern auch von Begierden danach zu enthalten."

Digitized by Google

bloß äußerlich dargebrachte Opfergabe nützt darum dem Menschen nichts, sofern er innerlich die Sünde hat. Als Betätigung der inneren Güte will Gott die Opfer haben. Also non sacrificia sanctificant hominem, ... sed conscientia ejus qui offert, sanctificat sacrificium (IV 18, 3. vergl. IV 18, 3 u. 4 die ganzen Abschnitte). Die Säufer, Unzüchtigen, Diebe, Geizhälse und andere Lasterhaften werden „Kinder des Unglaubens" genannt (IV 27, 4), und auf die guten Handlungen wendet Irenäus das Wort Petri von der Erprobung und Erweisung des Glaubens an (IV 16, 5). Das Getreide, das in die Scheuer aufgenommen wird, sind die durch den Glauben an Gott Fruchtbringenden (V 28, 4). Als Glaubensfrucht behandelt Irenäus die Werke auch in einer ausführlichen Erläuterung des paulinischen Bildes vom wilden Ölzweig und der edlen Olive [1]) und bemerkt dazu: „So werden auch die Menschen, wenn sie durch den Glauben besser werden und den Geist Gottes aufnehmen und seine Fruchtbringung entfalten, geistig sein, gleichsam im Paradiese gepflanzt" (V 10, 1). Wieder lautet die Kette: Glaube, Geist (d. i. Rechtfertigung), Werke und letztere werden die Frucht der Rechtfertigung genannt.

Unter diesen Umständen widerspricht es dann der Lehre Pauli nicht im geringsten, wenn Irenäus dem gnostischen Liberalismus gegenüber auf Gottesfurcht und gute Werke dringt. Wie der Apostel die Korinther ermahnt, daß sie die Gnade nicht umsonst empfangen haben sollen (2. Co. 6, 1), so fordert Irenäus Werke der Gerechtigkeit, „damit auf uns ruhe (bleibe) der (empfangene) Geist Gottes" (IV 36, 6). Ein Abschwenken von der geraden paulinischen Linie zu einem unterchristlichen Moralismus können wir in dieser Tatsache nicht erblicken, erklärt ja auch der Hauptverfechter dieser These wieder: „Die Sittlichkeit ist nicht das Höchste im Christentum, aber sie ist das schlechthin Unveräußerliche. Ein Christentum, welches sich nicht in ihrer Sphäre hält, ist als ein abscheulicher Irrtum gerichtet" [2]) (Harnack: Ztschft. für Theol. u. Kirche pag. 176).

1) Vgl. auch III 17, 3 den Vergleich zwischen dem Geist und dem fruchttragenden Zehner.

2) Wir wollen zur Verteidigung unseres Kirchenvaters auch noch die Worte Wernles (a. a. O. p. 406) hierhersetzen: „Alle diese Moralisten sind im Grunde gute Jünger Jesu, und nehmen an der wirklichen — nicht an der theologischen — Erlösung teil!"

Digitized by Google

Also nicht die Sittlichkeit ist unterchristlich und pseudopaulinisch, sondern nur eine Sittlichkeit, die sich, entfernt vom Fundamente des Christentums (und des Paulinismus), losgelöst vom Glauben, aufbaut. Daß unsern Kirchenvater ein derartiger Vorwurf nicht treffen kann, dürfte schon aus dem Bisherigen deutlich hervorgehen. Wer das Heil auf den Glauben gründet und die Werke als Früchte dieses Glaubens und seiner Rechtfertigung betrachtet, ist von einer gesetzlichen Auffassung des Christentums ebenso weit entfernt, wie der Weltapostel.

Es steht nun freilich fest, daß nach Irenäus nur das Heil erlangt, wer die Naturgebote erfüllt (IV 15, 1), die schon vor aller Gesetzgebung den Menschen verpflichteten. Wiederholt hat er erklärt (cfr. den zweiten Abschnitt), daß das Gewissensgesetz im Gegensatze zu den Zeremonialvorschriften ewig gültig und verbindlich sei und er hat neben rationalistischen Erwägungen, die in der wesentlichen summarischen Gleichstellung des Dekalogs mit dem Liebesgebot Christi gipfelten (IV 12, 2), auch den Schriftbeweis geltend machen können, insofern schon das Gespräch Christi mit dem Jüngling (Matth. 19, 17 ff.) in diese Richtung zu weisen schien (IV 12, 5). Nur das Zeremonialgesetz fällt sonach im N. T. fort, der Dekalog, das natürliche Sittengesetz, bleibt. Trat die paulinische Kritik für Freiheit vom Gesetz ein, so die irenäische für das „Gesetz der Freiheit". In diesem Ausdrucke ist nun aber zugleich die Lösung des anscheinend hier vorliegenden Gegensatzes gegeben. Schließt nämlich das eigentliche Gesetz immer das Moment des Zwanges, das dringende Muß ein, und „erscheint es demnach zweifelhaft, ob das Sittengesetz noch als Gesetz bezeichnet werden kann" (Ulrici: Das Sittengesetz. Herzogs Real-Enzykl. XI 1884² p. 317), so vermag das irenäische „Gesetz der Freiheit" dem Christentum auch keinen gesetzlichen Charakter aufzuprägen. Es trat im zweiten Abschnitte bereits hervor, wie nach Irenäus das Sittengesetz erst durch die Zeremonialgebote und ihren Zwang Gesetz im eigentlichen Sinne des Wortes und der paulinischen Kritik wurde. Somit ist umgekehrt die Freiheit vom Gesetz tatsächlich vorhanden, sobald die Zeremonialvorschriften aus dem Gesamtkomplex des νόμος ausgeschieden sind. Für das Sittengesetz, mag es nun als innere Gewissenspflicht oder als geschriebener Dekalog gemeint sein, kann sich Irenäus überhaupt keine äußere gesetzliche

Digitized by Google

Erfüllung im Sinne der pauliniſchen Kritik denken. Entweder wird es ignoriert, dann iſt eine innere Trennung von Gott da, — hier trat im A. B. das Zeremonialgeſetz ein, — oder es wird beobachtet, dann iſt das kein geſetzliches Bemühen, wie es der Apoſtel verwirft, ſondern das Sichausleben des einen größten, in jedes Menſchenbruſt wohnenden Liebesgebotes.

Daß dies auch der Standpunkt des Apoſtels iſt, wollen wir hier nur kurz in Erinnerung bringen. Die chriſtliche Freiheit als Gehorſam gegen Gottes Willen zu verſtehen, iſt ja überhaupt das letzte Lehrziel der pauliniſchen Theologie. Im Dienſte dieſes Gedankens ſtehen

1) ſeine zahlreichen allgemeinen Äußerungen über die Notwendigkeit guter Werke (Röm. 2, 6; 6, 1; 1. Cor. 9, 24 u. a.), ſeine Ermahnungen dieſerhalb an die Gläubigen (Gal. 6, 1; 2. Cor. 6, 1), ſowie ſeine Anſicht von der unterſchiedsloſen Geltung des Naturgeſetzes (Röm. 2, 14).

2) Die Zuſammenſtellung von πίστις und ἀγάπη (1. Cor. 13, 2. 13; Gal. 5, 6).

3) Dasſelbe fordert mit logiſcher Notwendigkeit ſeine Geiſtestheorie. Das πνεῦμα iſt Geiſt vom göttlichen Geiſte. Geht letzterer nicht im Erkennen auf, ſo auch erſteres nicht. Auf der andern Seite wird dasſelbe auch durch menſchliches Erkennen allein nicht voll zur Aneignung gebracht. Das Willensvermögen hat ebenfalls Anteil zu nehmen (cfr. ſchon den Hinweis pag. 274).

4) Iſt es der Lehrzweck der Theorie der Wiedergeburt, inſofern dieſe zum Ziele eben δικαιοσύνη hat.

5) Schließlich wird das Weiterbeſtehen des Geſetzes dem Inhalte nach ausdrücklich betont (Röm. 3, 31; Gal. 5, 13. 14. 18. 25). Im Beſitze und in der Lebensſphäre des Geiſtes hat das Geſetz ſeine volle Erfüllung gefunden.

Die pauliniſche Freiheit vom Geſetz und das irenäiſche Geſetz der Freiheit ſind ſonach identiſch. Die Ausdrücke dürfen nicht ſchrecken, ſie müſſen verſtanden werden. Das Weſen des N. B. kann nicht aus theoretiſchen Formeln des Irenäus beſtimmt werden, ſondern der Inhalt dieſer iſt aus dem Verſtändnis der erſteren zu erſchließen. Geſetz der Freiheit hat Irenäus betonen wollen, wie ihm dieſe denn zu unzähligen Malen als Epitheton des N. B., als ſein lebendiger Inhalt, ja geradezu

Digitized by Google

als der Zweck des Todes Christi gilt.[1]) Ebenso liegt der Inhalt des Begriffes vivificatrix lex (IV 34, 4) in dem ersten Worte. Nicht die lex ist es, als die sich Irenäus das Christentum wesentlich denkt, — hier haben wir nur eine einfache Akkommodation des Ausdruckes an feststehende, bekannte Begriffe, — daß dieses Gesetz *Leben* spendet, ist der Gesichtspunkt, auf den es ankommt. *Was* aber nach Irenäus das Leben bringt, haben wir ja bereits gesehen, es war der Geist, der wesentliche *Gegensatz* zu allem gesetzlichen Tun.

Die primäre Heilskraft und Heilsmacht des Glaubens bleibt also gewahrt. Der Gang unserer Untersuchung hat uns, von wo wir auch ausgingen, zu demselben Worte geführt, das wir im Anfang dieses Kapitels (p. 264) als Vorfrage und Maßstab für den paulinischen Charakter der Rechtfertigungslehre aufgestellt haben, nämlich zu der πίστις als Aneignungsmittel des Heiles. Damit ist aber für die reale Seite der Rechtfertigungslehre eine prinzipielle Übereinstimmung zwischen Paulus und Irenäus ausgesprochen, allerdings nicht im Sinne der sola fides. Die lutherische Auffassung des paulinischen Glaubensbegriffes findet in Irenäus ebensowenig eine Stütze, wie man sein Zeugnis für die katholische Lehre durch den Hinweis auf die ganze *gesetzliche Richtung* des damaligen Kirchentums zu entkräften vermöchte. Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß dieser Vorwurf in der irenäischen Behandlung der hier in Betracht kommenden Instanzen, — der guten Werke und der Bezeichnung des Christentums als neues „*Gesetz*" — seine Begründung *nicht* findet. Denn dort war der Glaube Fundament und Wurzel der Werke, hier des christlichen Gesetzes Inhalt und Wesen. *Mit* seinem Glaubensbegriff und *trotz* desselben steht Irenäus, weit entfernt vom Judaismus, *auf der Höhe des christlichen Gedankens*, wahrt er die christliche Freiheit, wird er dem Apostel Paulus in diesem *fundamentalsten* Lehrstücke gerecht.

---

1) Daß das N. T. ein Bund der *Freiheit* ist, wird IV 34, 3. 4 uns wiederholt gesagt. Die Christen werden kurzweg „Freie" genannt, IV 13, 2, während die Juden das „Wort der Freiheit" nicht annehmen wollen IV 38, 1. Der Urheber der Freiheit ist Christus IV 9, 1, denn er ist unserer Freiheit wegen gestorben V 9, 4. Besonders bezeichnend ist, daß das Wesen der Freiheit in den Glauben gesetzt wird IV 33, 14.

Digitized by Google

Den bisherigen Befund haben wir nun zum Schlusse noch nach der formalen Seite hin zu ergänzen.

Was ist jener Glaube? Menschen- oder Gotteswerk? Und wie stellt sich hier Irenäus zu Paulus?

Die Frage, in welcher Weise Gnade und Freiheit sich nach der Ansicht des Apostels auswirkten, gehört zu den umstrittensten in dem ganzen Gebiete der Theologie. Die äußersten Extreme und die kompliziertesten Vermittlungsversuche sind in der Weiterentwicklung dieses Problems gleichermaßen vertreten worden. Für uns liegt zu näherem Eingehen hierauf kein Bedürfnis vor, da schon eine negative These uns die Richtschnur zur Beurteilung des zwischen Paulus und Irenäus hier obwaltenden Verhältnisses bieten kann. Als keines weiteren Beweises bedürftig stellen wir den Satz auf, daß nach Paulus der gefallene Mensch nicht aus eigener Kraft oder durch eigenes Bemühen die Gerechtigkeit in sich herstellen könne. Dem entspricht umgekehrt die Auffassung der Rechtfertigung als Gnade[1]) in allen ihren Stufen. Wie der Apostel auch immer ausgelegt und verstanden werden mag, in diesem Punkte, der zu den unveräußerlichsten und markantesten des Paulinismus gehört, haben wir heute von christlicher Seite wohl keinen Widerspruch zu gewärtigen. Gerade in demselben Punkte aber hat man Irenäus von jeher — schon die Zenturiatoren taten es — pelagianisierende Tendenz und schriftwidrige und unpaulinische Vernachlässigung des Gnadenmoments zum Vorwurf gemacht, und bei dem Nachdrucke, den er gegenüber der gnostischen Herabziehung des Willens ins Naturhafte gezwungenermaßen auf die Freiheit legt (vergl. den 1. Abschnitt), entbehrt dieser Verdacht nicht der Wahrscheinlichkeit. Auch die ausdrückliche Bestätigung hat man bereits finden wollen, wenn es nämlich IV 27, 5 heißt: non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit Dominus dicens, secundum

1) Darum können die Werke nicht rechtfertigen, sondern nur der Glaube (Röm 3, 20; 9, 30. 31. 32; Gal. 2, 16), darum ist alles „empfangen" (1 Cor. 4, 7), ist sowohl das Wollen als auch das Vollbringen von Gott (Phil. 2, 13), darum ist auch der Glaube nur eine Mittelursache in der Hand Gottes zur Rettung aus Gnade (Eph. 2, 8), überhaupt direkt eine Gnade (Phil. 1, 29).

Digitized by Google

fidem tuam fiat tibi. Diese Stelle besagt indessen nur, wer nicht will, braucht nicht zu glauben, gezwungen kann niemand werden, insofern ist er frei darin ebenso wie bei den Werken. Von einer „Initative im Ergreifen des Heils" (Werner) darf man um so weniger sprechen, als die Parallele, in die der Glaube hier zu den Werken gesetzt wird, gerade den gegenteiligen Schluß gebietet. Zu den Werken nämlich — das stand im Satze vorher, — ging die Initiative von Gott aus, insofern er dazu den Rat gibt (vergl. IV 37,4).

Man wird sonach in der Frage des Pelagianismus bei Irenäus über einen Verdacht nicht hinauskommen, da weitere Belegstellen fehlen resp. mehrdeutig sind.

Das richtige Urteil kann u. E. nur zugleich mit der Beantwortung eines anderen Punktes gewonnen werden. Es handelt sich um das Verhältnis von Glaube und Geist.

Irenäus gibt gewöhnlich den allgemeinen Ausdruck: Der Geist kommt durch den Glauben.

Wie ist dieses „durch" zu verstehen? Die präzise Erklärung liegt V 6,1 vor. Vollkommen sind also jene, heißt es, welche sowohl den Geist Gottes beständig in sich gehabt, als auch die Seelen und Leiber untadelig bewahrt haben; den Geist Gottes,[1]) fährt Irenäus erklärend fort, das heißt an Gott den Glauben bewahrend und gegen den Nächsten Gerechtigkeit beobachtend. — In welcher Weise diese häufig vorkommende Nebenstellung der Werkgerechtigkeit neben dem Glauben zu verstehen ist, haben wir bereits im Vorhergehenden aufgezeigt. Die eigentliche Rechtfertigung ist schon perfekt durch den Glauben, wenn er ein wirksamer ist und aus ihm die Werke folgen; letztere sind dann nur dieses Heilsglaubens natürliche Frucht. Gleicherweise werden sie darum auch als Früchte des Geistes bezeichnet. Der Geist wird schon ohne die Werke als vorhanden vorausgesetzt und diese als Ergebnis seines „Rates" hingestellt; wer sich leiten läßt vom Geiste Gottes, der lebt wahrhaft vernunftgemäß (V 8, 2). Haben wir in obiger Stelle also eine Erklärung des Geistesbegriffes zu sehen, so geht aus ihr etwa eine Kongruenz des πνεῦμα

1) Im lateinischen Texte steht nur Dei und auch das fehlt bei Erasm. Gall. u. Clarom. Der Sinn kann darum aber nicht zweifelhaft sein.

Digitized by Google

und des Glaubens in dem Sinne hervor, daß der Glaube (der lebendige, wirksame, rechtfertigende) gewissermaßen als das (physisch-seelische) Substrat des Geistes gedacht ist, ohne daß beide darum wesentlich und schlechthin identisch sind. Für uns genügt hier die Parallele im allgemeinen. Wir können nun kurz sein. Daß dem Geiste, dem πνεῦμα der Charakter der Gnade zukommt, ist nach der Darstellung des Irenäus nicht zu bezweifeln. Der Mensch bestand ja, seiner wesentlichen Natur nach, nur aus Leib und Seele. Das πνεῦμα war der Geist Gottes, der in den Menschen einging, um ihn gottähnlich und vollkommen zu machen (cfr. die Kardinalstelle V 6, 1). Indem Irenäus so das πνεῦμα als ein zur wesentlichen Natur des Menschen hinzukommendes göttliches Gut betrachtet, legt er ihm sachlich den Charakter der Gnade bei. Aus dem oben bestimmten Verhältnis zwischen dem πνεῦμα und dem Glauben folgt nun das Entsprechende auch für letzteren. Ist der Geist eine Gnade, so auch der Glaube. Dieser Gnadencharakter wird durch den Umstand nicht aufgehoben, daß der Glaube physiologisch an die Kräfte des Menschen gebunden ist. Es fragt sich nur, ob diese die einzigen und adäquaten Ursachen sind, mit anderen Worten, ob der Mensch, indem er glaubt,[1] in den Grenzen der reinen Natur bleibt, und das eben hat Irenäus durch seine Aussagen über die Göttlichkeit des πνεῦμα verneint. Es ist kurz zu sagen: Die Tatsache, daß der Mensch seine geistigen Fähigkeiten überhaupt in der Richtung des Glaubens betätigen kann, ist Irenäus pneumatisch und gilt sachlich als Gnade, wenn auch der formale Gesichtspunkt der Gratuität gewöhnlich nicht eigens zur Sprache kommt.[2] Der Glaube heißt eben darum auch Geist, weil er göttlichen Wesens, ein göttliches Gnadengeschenk ist.[3]

Damit sind sowohl beide in dem Rechtfertigungsprozeß notwendige Faktoren — Freiheit und Gnade — vernunftgemäß

1) Es versteht sich natürlich immer der volle Glaube.

2) An der Sache selbst läßt Ir. dabei aber nicht den geringsten Zweifel aufkommen. Vgl. III 12, 2; IV 11, 2. 3; 16, 5; 19, 3; 38, 1—2. 8; V 8, 1; 18, 2; 21, 3; 10, 1; III 17, 2 u. a. St.

3) Fragen der späteren Theologie, ob das Pneuma nur die Kräfte der Seele, oder auch deren Wesen begeistigt u. ähnl. bleiben hier offen.

Digitized by Google

berücksichtigt,[1]) wie auch, in weiter Entfernung von pelagianischen Neigungen, der paulinische Gnadenstandpunkt in vollkommenster Weise festgehalten ist.

„Auf Grund des Glaubens die Rechtfertigung erlangen, und aus Gnaden (κατὰ χάριν) gerechtfertigt werden, sind korrelate Begriffe; beide bilden gleichmäßig den Gegensatz zu einer vermeintlich aus Gesetzeswerken zu erlangenden Gerechtigkeit". Diese Worte, mit denen Simar (Die Theologie des hl. Paulus 1883² pag. 204) kurz und treffend den wesentlichen Standpunkt des Apostels Paulus charakterisiert, kann man dem realen Sachverhalte nach auch auf Irenäus anwenden.

Damit wäre die Rechtfertigungslehre abgeschlossen. Wir konnten feststellen, daß Irenäus die Souveränität des Glaubens ebenso entschieden vertritt wie der Apostel Paulus. Das bedeutet aber, den Paulinismus in seinem Kerne erfaßt zu haben. Von einem antiquierten Gesetzesstandpunkt findet sich keine Spur. Der neue Bund, das ist die Freiheit, das ist der Glaube, und dieser ist der Weg der Gerechtigkeit, den Gott bereits im A. T. angekündigt hatte (IV 33, 14). Mit diesem nicht mißverständlichen Satze hat Irenäus selbst sein Programm skizziert, und wir hatten keine Gelegenheit, ihm in der weiteren Ausführung eine Abweichung davon vorzuwerfen. Desgleichen erwies sich der paulinische Gnadenstandpunkt in dem, was Irenäus über das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur zur Erörterung bringt, nicht nur fundamental festgehalten, sondern auch mit bewunderungswürdiger Sicherheit weiter ausgebaut (vergl. hierzu auch was im 1. Abschnitt pag. 54 ff. über die Freiheit gesagt wurde). Es ist das um so bemerkenswerter, als hier zum erstenmale die Freiheitslehre in den Zusammenhang des theologischen Ideenkomplexes gestellt und gewertet wurde. Unser Urteil kann daher nicht zweifelhaft sein. Nennen

1) Zur thomistischen und molinistischen Kontroverse wäre im Sinne des Ir. hier zu sagen: Sofern Gott objektiv Urheber und Grund der Gnade ist, geht er einen Schritt voran. Bei dem tatsächlichen Zustandekommen des Glaubens aber wirkt der Mensch das Göttliche, das ihm zu wirken verliehen, frei aus. — Mehr konnte Ir. mit den Mitteln der damaligen Terminologie nicht bieten.

Digitized by Google

wir Irenäus im allgemeinen einen paulinischen Theologen und Christen, so gilt das ganz besonders für die Rechtfertigungslehre.

Es erübrigt nun zum Schlusse nur noch in eine kurze Würdigung des Gesamten einzugehen. (Schluß folgt.)

XXI.

Zur geplanten Emendation des römischen Breviers.

(Von A. Špaldák S. J.)

(Fortsetzung.)

10. Wenn wir bisher uns die Klagen über die Unvollkommenheiten[1]) des römischen Breviers im allgemeinen angehört haben, so sind wir jetzt an dem Punkt angelangt, wo unsere Arbeit an eine Tat der Kirche anknüpft, die zu den besten Hoffnungen bezüglich einer teilweisen Reform berechtigt. Es sind die von jeher hervorgehobenen Mängel und Fehler in den historischen Teilen des Breviers.

Durch ein Dekret vom 28. November 1902 wurde eine Commissio historico-liturgica unter der Präsidentschaft von Al. Duchesne konstituiert. Ihr fällt die Aufgabe zu, die historischen Fragen, die bei einer Verbesserung oder Reform liturgischer Bücher in Betracht kommen, zu untersuchen.

Wohl haben sich noch vor kurzem Stimmen erhoben, welche die Klagen, die man gerade gegen die historischen Angaben im Brevier richtet, als ungerecht bezeichnet haben. Sie erblicken in

1) Dabei haben wir nur jene in Betracht gezogen, deren Entfernung als Notwendigkeit empfunden wird; daß man auch noch andere Wünsche haben könnte, wird jeder zugeben, der z. B. einen Hymnus des hl. Afrem, etwa den über die Ankunft der hl. 3 Könige, über die Taufe Christi durch Joannes mit den Hymnen des römischen Breviers vergleicht. Nicht bloß an Schönheit könnte in dieser Hinsicht das Brevier gewinnen, sondern auch die Andacht und Sammlung des Rezitierenden fördern. Über die Poesie des Breviers vgl. L'Univ. Cath. 1902. p. 412—429 *(G. Doublet)*.

Digitized by Google

jeder Kritik jener Daten eine Verkennung der dem Brevier zukommenden Auktorität.

Was man vom römischen Martyrologium längst anerkannt hat, es habe keine größere Auktorität, als die ihm Baronius verleihen konnte, das muß noch viel mehr vom Brevier gelten; denn bei der Korrektion des Breviers hatte Baronius nicht freie Hand. Ein im Brevier enthaltenes Urteil über Heiligkeit oder Unheiligkeit (Verdammnis) und Existenz oder Nichtexistenz eines wenigstens durch ein ganzes Offizium Verehrten hat allerdings entscheidende Geltung; [1])

1) Siehe darüber Zeitschrift für kath. Theologie XIV (1890), 599—616 (N. Scheid); Revue des sciences ecclés. 1871 II., 246 ss. *D. Palmieri*, De Deo creante et elev. Romae 1878, p. 718—723. Wenn N. Paulus im Katholik 1900; I, S. 359 schreibt: „Vielleicht könnte man behaupten, daß wie im Martyrolog, so auch im Brevier unechte Heilige vorkommen können", so könnte man ihm höchstens bezüglich der bloß kommemorierten Heiligen Recht geben. Wenn er aber, um seine Ansicht zu begründen fortfährt: „Das Martyrologium, das beim Chorgebet in der Prim gelesen werden muß, ist ja auch, wie der Bollandist Papebroch bemerkt, ein Teil des kirchlichen Offiziums (Acta sanctor. Propylaeum Mali. Pars I. p. 134)", so bemerkt dagegen *Benedikt XIV.*, De serv. Dei beatif. et beat. canoniz. l. 4, p. 2, c. 19, n. 16: „Dicerem legendum utique esse in choro martyrologium romanum, sed neque ex nominis adscriptione, neque ex lectione in choro, spectata utriusque rei natura, argumentum inferri ad publicum cultum auctoritate ecclesiae demandatum aut permissum in universa ecclesia." (Folgt Begründung und nähere Erklärung.) — Was Caietan, Köllin und andere darüber gemeint haben, beweist nur, daß die Sache nicht de fide ist. — Der Kult muß aber für die ganze Kirche vorgeschrieben sein. So können ganz gut die 11000 Jungfrauen mit der hl. Ursula noch im Proprium Hungaricum gefeiert werden (*Roskovány*, Coel. et brev. V, 893). Und wie eine falsche Deutung der Buchstaben B. M. in alten Grabschriften (bonae memoriae; daraus beatus martyr) oder des Titels sanctus viele tatsächlich in Irrtum geführt hat, darüber vgl. Acta ss. *(Bolland)* t. V, p. 219; *Muratori*, Antiq. Ital. t. V, col. 17; Stephan Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des XIII. Jhd., Freiburg 1890 (Ergänzgsh. zu den Stimmen aus Maria-Laach 47) S. 35 f. — Wenn dagegen im römischen Brevier neben Cletus mit seiner Regierungszeit von 12 Jahren, 7 (früher 1) Monaten, 2 (früher 11) Tagen unter Vespasian und Titus, ein (von der Brevierkongregation Benedikt XIV. aus dem Kalender gestrichener) Anacletus mit 9 Jahren, 3 (fr. 9) Monaten und 10 Tagen seines Pontifikates unter Domitianus, verehrt wird, so liegt der Irrtum, der hier in Betracht kommt, in der unbeabsichtigten zweimaligen Verehrung (26. Apr.,

Digitized by Google

daß aber sonst das Brevier nicht etwa ein Recht auf eine größere Achtung in historischen Dingen habe, geht klar hervor aus einer Vergleichung der Stellen bei Benedikt XIV., De serv. Dei beatif. et beat. canoniz. l. 4, p. 2, c. 17 n. 9 („per haec non minui auctoritatem martyrologii romani opera tot illustrium virorum emendati") und c. 13 n. 8 („postquam certum est breviarium romanum pluries fuisse recognitum atque emendatum habito tot virorum pietate et doctrina illustrium consilio.") Auf diese beiden Stellen weist auch ein Dekret der Ritenkongregation vom 1. Sept. 1870 hin. (Cf. Acta s. Sedis VI, 84). Wenn man nun diese Auktorität des Breviers noch so sehr drängt (etwa wie P. Bruder im Pastor bonus XIII (1900/1) S. 10 tut), so kann sie nie und nimmer gegen neuere Forschungen ins Feld geführt werden. Und es läßt sich kaum begreifen, wie man sich heutzutage, um dem Brevier in historischen Sachen eine größere Auktorität zu vindizieren, auf ein Urteil der Pariser theologischen Fakultät vom Jahr 1484 berufen kann, die den Satz, man sei nicht in höherem Grade verpflichtet an die Legenden der Heiligen zu glauben als an die Chroniken der Gallier, verwarf mit der Bezeichnung: „falsa, piarum aurium offensiva, auctoritati Ecclesiae derogans; et si intelligitur universaliter haeretica; ideo revocanda." (Bei L. Bacuez, Das Brevier, deutsch, Mainz 1891. S. 196 f. Anm.)

Die Kirche selbst hat das Bedürfnis einer Reform in solchen Stücken tatsächlich anerkannt.

11. Die von Historikern beanstandeten Angaben finden sich von einzelnen anderen[1]) abgesehen hauptsächlich in den Lektionen

---

13. Juli) ein und derselben Person, nicht in der Verehrung eines fingierten Heiligen.

1) So heißt es im 4. Respons. am Feste der Geburt des Herrn: „O magnum *mysterium* et admirabile sacramentum, ut animalia viderent Dominum natum iacentem in praesepio. Vgl. das 6. Resp. am Feste der Beschneidung des Herrn. Diese Angabe erscheint zuerst im Pseudo-Matthäus c. 14, und lehnt sich an Hab. 3, 2 an. Das zitierte Responsorium entging nicht der Kongregation unter Benedikt XIV. Sie erklärte: „Conveniens non videtur magnum mysterium et admirabile sacramentum ab Ecclesia in tam sollemni officio recognosci et fidelibus proponi, cuius

Digitized by Google

der zweiten Nokturn. Diese sind nach ihrer Einführung [1]) wiederholt auf Anordnung der Päpste einer Prüfung und Korrektur unterzogen worden, die jedoch bisher zu keinem befriedigenden Resultat geführt hat.

Vor dem Konzil von Trient machte sich im Auftrage Klemens VII. Kardinal Franz Quignonez (vom Titel des hl. Kreuzes) an die Arbeit, und lieferte im Jahre 1535 ein reformiertes Brevier, das nach ihm benannte Breviarium sanctae Crucis. Von den besten Absichten geleitet, hatte er bei dem niederen Stande der Geschichtsforschung seiner Zeit nicht die Mittel, die lauteren Quellen von den unlauteren zu scheiden. Fast gleichzeitig mit Quignonez wurde J. B. Caraffa (später Paul IV.) in einem Breve vom 20. Jan. 1529 von Klemens VII. mit der Aufgabe betraut „die jetzt in der römischen Kirche gebräuchlichen Meßformulare und Offizien auf eine würdigere und den heiligen Kanones, sowie den Vorschriften der Väter mehr entsprechende Form zurückführen." (S. Bäumer, Geschichte des Breviers 1895, S. 412). Als Papst stellte er bald nach seiner Thronbesteigung das Quignonez'sche Brevier ab, starb aber, bevor er sein eigenes Reformbrevier vollenden konnte. Unterdessen hatte aber auch das Konzil von Trient der Frage der liturgischen Reformen seine Aufmerksamkeit zugewendet. Am 24. Juli 1563 baten die Legaten um Zusendung der diesbezüglichen Arbeiten Paul IV. Das Konzil sah sich aber schließlich genötigt die Sorge für ein neues Brevier auf Pius IV. zu übertragen, unter dessen Nachfolger Pius V. die Reform wirklich zustande kam. Das Breviarium Pianum, 1568 zuerst erschienen, hat sich bis auf unsere Tage im großen und ganzen unverändert erhalten und hat allgemeine Verbreitung gefunden. Über die Behandlung der Geschichte in diesem Brevier werden wir weiter unten sprechen.

---

fundamentum in quaestionem venit apud recentiores criticos et scriptores ecclesiasticos, neque illius assertores exstant saeculo IV°. ad finem declinante antiquiores." *Roskovány*, V, 621.

1) Das „Gelasianische Dekret" beweist, daß man zu Anfang des 6. Jahrhunderts in der römischen Kirche von den Martyrergeschichten bei den öffentlichen Lesungen keinen Gebrauch machte. Vgl. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. I. Bd. Freiburg 1901, S. 723.

Digitized by Google

Sixtus V. ließ eine Aufforderung an die Nuntien der verschiedenen Länder ergehen, über die Beurteilung des Pianischen Breviers Erkundigungen einzuziehen und über die etwa bemerkten Mängel nach Rom zu berichten. Unter seinem Nachfolger Gregor XIV. ward eine Kommission zur Revision des Breviers eingesetzt. Nach seinem Tode wurde von Klemens VIII. die Kommission neu organisiert, und ihrer Arbeit, an der Baronius den Hauptanteil hatte, verdanken wir zahlreiche Änderungen in den historischen Lektionen. Die Geschichtswissenschaft hatte allerdings in Baronius großen Fortschritt gemacht; aber das Brevier Klemens VIII. machte sich ihn nicht zueigen. Es vergingen nur 30 Jahre seit dem Erscheinen desselben und Urban VIII. ließ abermals Änderungen vornehmen, die auch den historischen Teil betrafen.[1]) Mit den Plänen einer gründlichen Reform des Breviers trug sich der gelehrte Benedikt XIV. Die von ihm 1741 eingesetzte Brevierkongregation ließ in ihrem Projekt in Rücksicht auf historische Wahrheit der Angaben nicht viel zu wünschen übrig. 80 Legenden entfernte sie aus dem Brevier. Allein Benedikt XIV. war mit ihrer Arbeit im ganzen nicht recht zufrieden und wollte selbst die Korrektion in Angriff nehmen. Er starb 1758 ohne seine Pläne verwirklicht zu haben. Unter Pius IX. wurde nur[2]) durch Dekret vom 20. März 1855 die 5. und 6. Lektion am Feste der Dedicatio Basilicae ss. Petri et Pauli (18. Nov.) vermehrt. Erst unter Leo XIII. wurden durch Dekret der Ritenkongregation vom 2. Juli 1883 einige Emendationes lectionum historicarum bekannt gemacht, worunter aber außer der Veränderung am Feste des hl. Marcellinus nur die bei Silvester und bei Silverius (20. Juni) vorgenommenen bedeutender sind.

1) Geändert wurde an den Lektionen bei Fabian u. Sebastian, Joh. Chrysostomus, Ignatius Ep. M., den 40 Märtyrern, Leo M., Alexander, Gregor v. Naz., Vitus, Jakobus, Stephan, Clara, Euphemia, Franz von Assisi, Bruno, Ambrosius. Über Bruno siehe die Bollandisten (A. S.) t. 51 (1868) ad 6. Oct. § 10 (p. 535–38).

2) Die Angabe bei S. Bäumer, Geschichte des Breviers 1895, S. 590, unter Pius IX. seien die Lektionen am Feste des hl. Papstes Caliztus oder Kalistus (14. Okt.) verbessert und erweitert worden, ist jedenfalls unrichtig. Der Autor unterläßt es auch ein Dekret dafür zu zitieren.

Digitized by Google

13. Es bedarf keiner beſonderen Quellenforſchungen, um im Brevier einige mit der hiſtoriſchen Kritik unvereinbare Irrtümer zu entdecken. So findet ſich im Leben des hl. Silveſter[1]) und in der 5. Lektion am Feſte der Dedicatio basilicarum ss. Petri et Pauli noch immer die Fabel von der Taufe Konſtantins durch Silveſter. Sie reicht nach Döllinger (Janus 142; Papſtfabeln² 62) ins 5. Jahrhundert zurück, wurde erſt durch Beda; alſo im 8. Jahrhundert ſo recht verbreitet, obwohl ſie auch noch im 11. Jahrhundert Gegner fand. Bei einigen Chroniſten des Mittelalters galt ſie als Dogma (Döllinger, Papſtfabeln² 68). Mit der erwachenden hiſtoriſchen Kritik erwuchſen ihr Gegner. Nik. Cuſanus, Aeneas Silvius erkannten ihre Unwahrheit, Quignonez verſagte ihr die Aufnahme ins Brevier. Dafür wurde er von Jo. de Arze ſcharf

1) Intereſſant iſt es an dieſer Legende den Verlauf der Änderungen zu verfolgen. Vor Pius V. hatte ſie nach einem 1481 in Venedig gedruckten Brevier folgende Faſſung: „Constantinus Imperator . . . elephantiae a Deo lepra percussus est. huic cum universa medicorum et magorum agmina subvenire non possent, capitolii pontifices hoc decreverunt consilium, piscinam infantium occisorum sanguine compleri debere; in quo sanguine calido statim ut nudus descenderet Augustus, mox possent vulnera eius leprae mundari . . . Ter mille et eo amplius deducti ad Urbem Romam et pontificibus traditi sunt capitolii. Die autem constituto egrediente Constantino de palatio et ad hoc eunte in capitolium, ut sanguis innoxius funderetur, occurrit multitudo innumerabilium mulierum, quae omnes resolutis crinibus nudatisque pectoribus dantes ululatus et gemitus coram eo se in platea fundentes lacrimas straverunt. Percunctatus itaque qua de causa haec multitudo mulierum ista faceret, didicit has esse matres filiorum eorum, quorum effundendus sanguis tamdiu esset, quousque piscina repleretur, in qua medendi causa ipse lavandus descenderet et sanandus. Tunc imperator exhorruit facinus et se tantorum criminum reum fieri apud deum existimans, quantorum puerorum fuerit noxius, iussit stare carrucam etc.“ Vor 1883 ſtand dort: „Cui Imperatori, cum leprae curandae causa, sibi ex infantium sanguine medicorum consilio balneum parari iussisset, sancti apostoli Petrus et Paulus in quiete apparuerunt, praecipientes ei, ut si ex lepra liberari vellet, omissa impii balnei immanitate, Silvestrum in Soracte monte latitantem accerseret; a quo salutari lavacro recreatus . . . templa christiano more aedificari imperaret etc.“ Dieſer Paſſus wurde nun in folgender Weiſe verändert: „Quem etiam, uti vetus Ecclesiae romanae refert traditio, apostolorum imagines recognoscere fecit, sacro baptismate tinxit et ab infidelitatis lepra mundavit.“ Alſo noch immer hat die wahre alte Tradition im Brevier keine Anerkennung gefunden.

Digitized by Google

getadelt.[1]) Auch Baronius und Bellarmin traten noch für sie ein. Seither hat sie aber keinen namhaften Verteidiger mehr gefunden.

Ein anderer Irrtum ist die Verwechslung des Dionysius Areop. mit dem Bischof Dionysius von Paris (9. Okt.). Ähnlich die Verwechslung der Äbtissin Gertrud und der Nonne Gertrud (15. Nov.), eine Identifizierung, deren Unrichtigkeit sich aus dem Legatus divinae pietatis mit Evidenz ergibt.[2])

Dergleichen Irrtümer sind aber nicht etwa nur ganz vereinzelt. In dem einzigen Offizium der hh. Cyrillus und Methodius wollte Martynov gegen 30 Fehler gefunden haben. Und könnten wir die sich bis auf die Zahl der Tage erstreckenden chronologischen Angaben einer Prüfung unterziehen, so würden sich wohl mehr falsche als richtige ergeben.[3])

13. Nicht wenige „historische Lektionen" sind unlauteren Quellen entnommen. Aus Pseudo-Isidor allein fanden 14 Legenden Aufnahme.[4]) Aber auch sonst gehen viele Lesungen auf fabelhafte Akten zurück. So die über Clemens Romanus (23. November).[5]) Man braucht oft nur in die Akten, die als Quellen benützt wurden, Einsicht zu nehmen, um sich zu überzeugen, daß der Bericht einer historischen Kritik nicht standhalten kann.

---

1) „Quum legitima historia, quae vulgo circumfertur de lepra et baptismo Constantini, verissima probatur ex actis septimae synodi nicaenae et ex epistola Hadriani PP. II, quae ibidem recitatur etc." c. 18; *Roskovány* V, 709.

2) Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1896 (XX) S. 396 bis 399 (N. Nilles) und 1901 (XXV) S. 389 (E. Michael). Auch die Angabe, die hl. Gertrud sei Benediktinerin gewesen, beruht auf einem Irrtum; sie war Cistercienserin.

3) Es ist zu erwarten, daß diese Angaben bei der nächsten Revision wegfallen werden. Wenigstens ist 1883 bei Pius I. (11. Juli) die Angabe der Dauer seines Pontifikates einfach weggeblieben.

4) Marcellus 16./I; Fabian 20./I.; Anicet 17./IV.; Caius u. Soter 22./IV.; Alexander 3./V.; Urban I. 25./V.; Pius I. 11./VII.; Anacletus 13./VII.; Stephan I. 2./VIII.; Zephyrin 26./VIII.; Callistus 14./IX.; Euaristus 26./IX.; Damasus 11./XII. Cf. Bulletin critique Paris 1892 (XIII) p. 15 ss.

5) Vgl. Otto Bardenhewer, Patrologie. Freiburg 1894. S. 40 f. Funk in Kirchenlexikon² III, Sp. 452.

Digitized by Google

Es ist wahr, die Großartigkeit eines Wunders ist an sich durchaus kein Zeichen von Unglaubwürdigkeit; (Cf. *Jo. Bollandus*, Acta ss. t. I. Jan. Praef. gener. c. 3.); auch nicht die Häufung von Wundern. Aber die Wunder, die uns da erzählt werden, sind oft so sonderbarer Natur, daß man sich nicht entschließen kann, ihnen Glauben zu schenken. Ein Beispiel dafür sind die Akten des Martyriums der h. Martina. Da heißt es von ihr (Acta ss. Bolland. 1. Jan. De s. Martina c. 1.): „Et haec ea orante statim terrae motus factus est *magnus*, ut civitas concuteretur; et corruit Apollo et comminutus est; simili modo et quarta pars templi et ipsa destructa est et oppressit multitudinem magnam cum sacerdotibus idolorum, qui directi fuerant ab imperatore nequissimo ad b. Martinam. Etenim terrae motus tenuit *multas* horas, ut pavefactus imperator fugam peteret . . . Et mox daemon, qui in idolo Apollinis habitabat volutans se in pulvere idoli in praesentia plurimorum virorum et mulierum et consternatus in his, quae fiebant, clamavit *voce magna dicens*: ‚O virago Martina, magni Dei, qui in coelis est, ancilla, quae praecepta eius custodis et me denudasti ab habitaculo meo et deformem me ostendisti; habitavi enim in eo annis nonaginta octo: sub Caesare Augusto annis triginta octo et sub Antonio annis 45 et sub Alexandro, qui tradidit me tibi in perditionem et immolationem idolorum, faciens mihi annos 15. Multi vero sanctorum passionem ac martyrium perficientes minime me manifestaverunt usque nunc, cum essem in potestate multa et habens sub me spiritus nequissimos quadringentos septuaginta duos. Praecipiebam enim eis et offerebat unus quisque eorum animas hominum quotidie 70; eorum princeps nomine Exfygon, qui super moechiam atque maleficia deputatus est, offerebat mihi animas hominum triginta sex: quas habebam sub mea potestate; tu autem me fugasti manifestans me et persequens ignique tartarico tradens. Non invenio locum, ad quem proficiscar. Commendasti me magno angelo Urieli, qui omnem exitum meum combussit. O Alexander antarta christianorum, invenisti animam sanctam, per quam me effugares, ut imperium tuum in turpitudine multa finiatur.‘ Et haec

Digitized by Google

cum magna voce et lamento dicebat daemon per aërem clamans et stridens. Ubi vero proficiscebatur, tenebrae videbantur; et omnes prospicientes multo amplius consternati dubitatione repleti sunt." Ähnlich erging es der Artemis und dem Zeus. Ein Prachtstück ist auch folgende Szene (c. 3): „Imperator vero spoliatam eam praecepit quattuor palis extendi et fustibus caedi a duobus centurionibus . . . Mutaverunt autem centuriones 7. In octavo autem 7 dissoluti sunt tam in manibus, quam in omnibus aliis membris et voce magna dixerunt: ‚Deprecamur te, imperator, libera nos de poenis; angeli enim Domini *repercutiunt nos vectibus ferreis* et recidimur in nervis et medullis; insuper et ossa nostra et carnes sicut ab igne magno cremantur. (c. 4: Martina dankt im Kerker nach der Marter) . . . Mortui sunt in tormentis pessimis et iutolerabilibus centuriones 9 et ceteri dissoluti sunt ab humeris suis. Erat enim mutans centuriones 14 etc." — Ähnliche Zeichen von Erdichtung der Legende findet man bezüglich des h. Venantius. Überhaupt will es uns bedünken, daß die Eigentümlichkeit so vieler Legenden, daß nämlich der Held (hier Venantius) nur durch das Schwert umzubringen ist, während er vor jeder andern Todesart immer wieder durch ein Wunder bewahrt wird, an sich schon ein verdächtiges Zeichen ist.[1]) — In solchen Fällen an den „kindlich gläubigen Sinn"[2]) appellieren und es als Idiosynkrasie bezeichnen, wenn man solche Geschichten mit Unwillen beiseite legt, heißt das Mittelalter mit seinen Schwächen heraufbeschwören, welchen trotz vereinzelter Gegenbestrebungen die wahre Geschichtsforschung für lange Zeit zum Opfer gefallen ist. (Vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III. Bd. (1903), S. 321—324.) (Schluß folgt.)

1) In einigen Legenden kommt freilich der Märtyrer überhaupt nicht auf natürliche Weise um; so nach dem vorpianischen Brevier Vitus (15. Juni). Aber wo immer das Schwert angewendet wurde, mußte er diesen Legenden gemäß, unfehlbar sein Leben lassen, wenn er auch vielleicht, wie noch heute im Brevier von Dionysius Areop. (9. Okt.) zu lesen ist, seinen Kopf noch eine Zeit lang in den Händen weiter tragen konnte.

2) Vgl. Ferd. Probst, Brevier u. Breviergebet. Tübingen 1854. S. 98.

Digitized by Google

XXII.

Die Abstammung der heiligen Hildegard.

Von J. May.

Das Interesse an der großen rheinischen Seherin nimmt nicht ab. Während die Vorzeit sich vorwiegend mit ihren mystisch-theologischen Werken beschäftigte, wendet sich die neuere Forschung mit Vorliebe ihren naturwissenschaftlichen und medizinischen Schriften zu. Schon Migne veröffentlichte 1855 ihre neun Bücher Physica. Dagegen ihr viel wertvolleres medizinisches Werk Causae et curae erschien erst 1903 in der ausgezeichneten Ausgabe von Paul Kaiser.[1]) Kaiser trägt kein Bedenken, Hildegard als „die erste schriftstellernde Ärztin der Deutschen" zu bezeichnen.[2]) Mit dem Werke Causae et curae ist die letzte größere literarische Arbeit der heiligen Hildegard der Öffentlichkeit zugänglich geworden, und es bleibt jetzt nur noch der Wunsch, den schon der große Kardinal Joh. Bapt. Pitra ausgesprochen, es möge bald von kompetenter Seite eine Gesamtausgabe der Werke Hildegards erfolgen.[3])

Während so das Bild der heiligen Hildegard nach seiner literargeschichtlichen Seite immer bestimmtere Formen annimmt, stößt der Forscher in ihrem Lebensgang noch auf eine Reihe dunkler Punkte, die der Aufklärung bedürfen. Als ein solch dunkler Punkt gilt Hildegards Herkunft und Hildegards Geburtsort. Seit Trithemius (1462—1516) hat man sich daran gewöhnt, Hildegards Vater als Vasallen der Grafen von Sponheim und Hildegards Geburtsort als den zur Grafschaft Sponheim gehörigen Marktflecken Böckelheim zu betrachten. Denn in seinem Chronicon Hirsaugiense bemerkt er zum Jahr 1150: Fuit haec virgo ... oriunda ex comitatu Sponheimensi de villa Böckelheim.

1) Hildegardis Causae et Curae edidit Paulus Kaiser. Lipsiae, Teubner 1903.

2) Die naturwissenschaftlichen Schriften der Hildegard von Bingen. Berlin 1901. R. Gärtners Verlagsbuchhandlung. S. 3.

3) Analecta Sanctae Hildegardis. Typis sacri montis Casinensis 1882. Prooemium XIX.

Digitized by Google

Cuius pater in curia comitum de Sponheim cum aliis nobilibus militans versabatur.[1])

Dieser Auffassung gegenüber glaube ich mit Bestimmtheit nachweisen zu können, daß Hildegards Vater zu den Grafen von Sponheim in keinem Abhängigkeitsverhältnis stand, ja daß Böckelheim zur Zeit der heiligen Hildegard überhaupt nicht zur Grafschaft Sponheim gehörte. Um diesen Satz zu beweisen, ist es zunächst erforderlich, die Angaben der früheren Biographen Hildegards zu prüfen.

Der erste Lebensbeschreiber Hildegards, der Mönch Theodorich von Disibodenberg, nennt die heilige Seherin „virgo, tam genere quam sanctitatis ingenuitate illustris, patre Hildeberte, matre Mechtilde progenita."[2]) Nähere Angaben über Ort und Abstammung fehlen.

Noch zu Lebzeiten der heiligen Hildegard sammelte der Benediktinermönch Guibert (Wibert) von Gembloux auf dem Rupertsberg bei Bingen Material zu einem Leben der Heiligen. Das noch vorhandene Bruchstück dieser Hildegardisbiographie hat Kardinal Pitra aus einem Brüsseler Codex im Jahre 1882 veröffentlicht.[3]) Aber auch hier finden wir keine Beziehung zu den Grafen von Sponheim. „Parentes eius . . . saecularis fastu nobilitatis sublimes, opum terrenarum affluentia exuberantes, famae cele(b)ritate illustres, et quod his excellit, devotione sanctorum et affectuum et operum in Deum ferventes nomen habuere grandem, juxta nomen magnorum, qui sunt in terra."[4]) Auch die weitere Darstellung Guiberts bietet für die Feststellung näherer Beziehungen der Familie Hildegards zu den Grafen von Sponheim keinen Anhaltspunkt. Denn er erzählt: Nachdem sich der Ruf Juttas, der Schwester des Grafen Meginhard, in der ganzen Gegend verbreitet hatte, baten Hildegards Eltern die fromme Incluse, ihr achtjähriges Kind bei sich in die Klause aufzunehmen; „Suppliciter exorant"[5]) heißt es, was doch gewiß wenigstens kein verwandtschaftliches Verhältnis voraussetzt.

1) Migne tom. 197. col. 13.

2) Migne, tom. 197 col. 91. Nach Remling, Abteien und Klöster in Rheinbayern I. S. 3., war Theodorich Abt auf dem Disibodenberg zu Anfang des 13. Jahrhunderts.

3) Analecta Sanctae Hildegardis 407—414.

4) Ibid. 407 s. — 5) Ibid. 409.

Digitized by Google

Als nach dem Bericht Guiberts Hildegard eingekleidet wurde, nahm mit ihr noch eine andere Jungfrau den Schleier, welche Jutta hieß und ausdrücklich als die Nichte der älteren Jutta bezeichnet wird.[1]) Hätte Hildegard in näheren Beziehungen zu den Sponheimern gestanden, so wäre gewiß hier der Ort gewesen, darauf hinzuweisen.

In dem schon genannten Brüsseler Codex fand Kardinal Pitra nach der Biographie Hildegards von Theodorich noch ein weiteres Leben der Heiligen, das als lectio des Breviers für den öffentlichen Gebrauch bestimmt war. Dasselbe stammt aus dem 13. Jahrhundert und rührt vielleicht auch von der Feder Guiberts her.[2]) Entsprechend dem liturgischen Zweck legt dies Leben mehr Gewicht auf das hohe Tugendbeispiel der Heiligen als auf historische Tatsachen. Stand und Wohnort der Eltern werden hier überhaupt nicht erwähnt.

Nach diesen drei ältesten biographischen Urkunden macht die Geschichte Hildegards einen Sprung bis auf Trithemius. Er brachte die heilige Hildegard zuerst in Beziehung zu den Grafen von Sponheim. Wie Trithemius zu dieser Ansicht kam, ist leicht erklärlich. Er war längere Zeit Abt des Klosters Sponheim. Dies Kloster war eine Stiftung der Sponheimer Grafen (gegründet 1123 und 24). Ganz in der Nähe erhoben sich die gewaltigen Überreste der stolzen Stammburg der Sponheimer; sie war vielleicht der älteste Burgbau am Rhein, dessen noch vorhandenen mächtigen Quaderturm man bis in die Zeit der Karolinger hinaufführen kann.[3]) Wohl war das Geschlecht im Jahre 1437 erloschen, aber der Ruhm des gräflichen Hauses, das seinem Ursprung nach mit den Saliern verglichen wurde,[4]) lebte zu Trithemius' Zeiten noch fort, und die Sage war geschäftig zur Hand, alles Große, was im Bereich der alten Grafschaft in Geschichte und Dichtung vorhanden war, mit den Geschicken der Sponheimer in Verbindung zu bringen.

Da Hildegard mit dem gräflichen Haus Sponheim durch Jutta in persönlichen Beziehungen stand, und Böckelheim

1) Ibid. 410. — 2) Ibid. 369 et 434 ss.

3) Beyers Urkundenbuch des Mittelrheins II, CXXIV.

4) Heinrich Witte, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. Neue Folge; XI, 228 f.

Digitized by Google

in späterer Zeit einmal zur Grafschaft Sponheim gehörte, so ist es nicht zu verwundern, wenn Trithemius in dankbarer Erinnerung an die erlauchten Stifter seines Klosters das Resultat der geschäftig spinnenden Sage unbesehen in sein Chronicon aufnahm. Nach Trithemius griff die Sage rasch weiter. Bei Köbel, „Die Legend des heylichen Herzogen sant Ruprechts" und „Die Legend von der seligen Jungfrawen sant Hildegard", Oppenheim 1524 heißt es schon XV: Jr Vatter hieß Hyldebert und waß von dem Stamme der grafen von Sponheim. Auf dem Wappen Hildegards, das in dem ehemaligen Klostergebäude zu Eibingen noch erhalten ist, wird sie kurzweg „Gräfin von Sponheim" genannt.[1]) Gestützt auf Trithemius und die mittelalterliche Tradition hielten alle späteren Historiker an dem Vasallen- oder Verwandtschaftsverhältnis der Hildegard'schen Familie zu den Sponheimern fest.

Der sonst so scharfsinnige Bollandist Stilting, der in seinem Commentarius praevius[2]) manche Streitfragen im Leben der heiligen Hildegard zum Abschluß gebracht hat, geht der Untersuchung über die Herkunft Hildegards aus dem Weg und verzeichnet[3]) nur den schon erwähnten Passus aus Trithemius' Chronicon Hirsaugiense ad annum 1150. Ludwig Clarus erzählt:[4]) „Die Eltern Hildegards wohnten zu Böckelheim, im Gebiet der Grafen von Sponheim. Mit anderen Edlen, welche das Gefolge der Grafen bildeten, wohnten sie meist auf der Burg Sponheim" (sic).

Schmelzeis läßt Hildebert mit anderen Adeligen als Soldat unter dem benachbarten Sponheimer Grafen dienen. Er fügt bei: „Mit diesem scheint er verwandt gewesen zu sein".[5]) Unter „miles" ist aber hier nicht ein einfacher Soldat zu verstehen, sondern nach mittelalterlichem Sprachgebrauch ein Ritter, ein wehrhafter Mann, der seiner Heerbannspflicht zu Pferde, wohl ausgerüstet mit mindestens einem Diener genügte. Die Heldengedichte des 12. und 13. Jahrhunderts preisen diese Ritter und schreiben ihnen besonders in den Kreuzzügen kühne Heldentaten

1) Vgl. Schmelzeis, die heilige Hildegardis, 39.
2) Antwerpiae 1755.
3) Migne, tom. 197 col. 13.
4) Leben und Schriften der heiligen Hildegard, I. 3.
5) Schmelzeis 39.

Digitized by Google

zu.[1]) Auch Kardinal Pitra folgt in seinem klassischen Prooemium zu den Analecta Sanctae Hildegardis den Angaben des Trithemius und nennt Hildebert nobilem vasallum Comitis Meginharti de Spanheim.[2]) Ähnlich äußert sich Reuß.[3]) Nach ihm entstammte übrigens Hildegard einem vornehmen Rittergeschlecht und wurde auf Burg Böckelheim geboren.

Fassen wir das Resultat unserer seitherigen Untersuchung zusammen, so ergibt sich, daß keine der ursprünglichen Quellen ein Abhängigkeits- oder Verwandtschaftsverhältnis Hildegards zu den Sponheimer Grafen kennt. Erst Trithemius hat aus naheliegenden Gründen eine derartige Beziehung behauptet. Alle späteren Biographen haben den Bericht des Trithemius ohne nähere Prüfung adoptiert.

Gehörte nun Böckelheim zur Zeit der heiligen Hildegard wirklich zur Grafschaft Sponheim? Wenn dies nicht der Fall ist, kann dann Hildebert als Vasall oder als Verwandter der Grafen von Sponheim bezeichnet werden?

Das Territorium Böckelheim, das sich über den Soonwald erstreckte, war mit der Reichsfeste gleichen Namens ursprünglich Eigentum des fränkisch-salischen Hauses.[4]) Schon zu Lebzeiten des Erzbischofs Willigis von Mainz (975—1011) schenkte der Frankenherzog Kuno von Böckelheim zur Erinnerung an seine auf Schloß Böckelheim verstorbene Tochter Uda dem benachbarten Kloster Disibodenberg zwei Äcker salischen Landes. Das geschenkte Gut war also Eigentum des salischen Hauses. Der genannte Herzog Kuno war wohl kein anderer als Konrad Herzog von Franken aus dem salisch-wormsischen Hause, väterlicher Oheim des Kaisers Konrad II., der 1024 die Reihe der salischen Kaiser eröffnete.[5]) Herzog Konrad von Böckelheim bekleidete wahrscheinlich damals die herzogliche Würde am Rhein, als Stellvertreter seines Vaters Otto, Herzog von Franken und Kärnthen, der sich meist in Kärnthen aufhielt. Wahrscheinlich war Konrad von

1) Urkundenbuch für Koblenz und Trier von Beyer, Eltester und Görz. Koblenz 1865.

2) Prooemium V.

3) Migne, tom. 197, col. 139.

4) Beyers mittelrheinisches Urkundenbuch I, 519.

5) Vergl. darüber Schneegans, Nahetal 243 ff.

Digitized by Google

Worms nach Böckelheim übergesiedelt, als Herzog Otto, Konrads Vater, seinen Palast in Worms an Kaiser Heinrich II. abtrat (1002). Nach dem Tode seines Vaters (1004) gab er seine Residenz auf Schloß Böckelheim wieder auf.

Als mit dem Sohne des Herzogs Konrad († 1012) die wormsische Linie des salischen Hauses erloschen war (Konrad junior starb am 20. Aug. 1039), kam die reiche Nachlassenschaft, darunter auch Böckelheim an die agnatische kaiserliche Familie. Kaiser Heinrich III. übertrug Böckelheim dem Herzog Gozelo von Ober- und Nieder-Lothringen. Als dieser 1044 starb, teilte der Kaiser das Herzogtum Lothringen unter dessen zwei Söhne. Der ältere, Gottfried, empörte sich jedoch wider den Kaiser, und in dem dadurch entstandenen Krieg zerstörte Heinrich III. Böckelheim, die feste Burg des Herzogs Gottfried durch Anwendung von Maschinen.[1])

Nach dem Krieg kam Schloß Böckelheim in den Besitz des Grafen Eberhard von Nellenburg, dessen Mutter Hadewig wahrscheinlich dem salisch-wormsischen Hause entstammte,[2]) und sich durch reiche Stiftungen im Nahetal auszeichnete. Doch auch Eberhard sollte nur kurze Zeit Lehensträger des Böckelheimer Territoriums sein.

Als Kaiser Heinrich IV. am 29. März 1065 zur Regierung gelangt war, bezeichnete er den Anfang seiner kaiserlichen Amtsführung durch reiche Schenkungen an Grafen und Herren, wie an Stifte und Klöster. So schenkte er auch dem Bischof Einhard[3]) von Speyer (1060—1067) am 30. August 1065 das Dorf Kreuznach nebst dem Lehen (beneficium) des Grafen Eberhard von Nellenburg. Eberhard wurde dafür durch Übertragung von Gütern im Elsaß entschädigt. Durch diese Schenkung kam das Territorium Böckelheim an das Hochstift Speyer.[4]) Die Urkunde über diese Schenkung ist noch vorhanden.[5]) Durch diese Originalurkunde ist jeder Zweifel bezüg-

1) Chronik des Herimann von Reichenau unter 1044. Vgl. Schneegans, Nahetal 247.

2) Schneegans, Nahetal 247 f.

3) Nicht Gebhard, wie Beyer, Urkundenbuch III angibt.

4) Schneegans, Nahetal 248. Widder, Geographische Beschreibung der Kurpfalz IV 24 und 106.

5) Mitgeteilt und abgedruckt in Beyers mittelrheinischem Urkundenbuch II CXI u. I 419 Nr. 363.

Digitized by Google

lich des Eigentumsrechts auf Burg Böckelheim beseitigt. Die Bischöfe von Speyer waren seit 1065 die Lehensherrn der Burg und des Territoriums Böckelheim, sie waren es also schon vor der Geburt der heiligen Hildegard und blieben es bis lang nach ihrem Tode. Sie verwalteten das Gebiet durch Ministeriale, die auf Burg Böckelheim residierten und sich deshalb auch Burggrafen von Böckelheim nannten. Da der Vater der heiligen Hildegard dem Ritterstand angehörte, und Burg Böckelheim das Verwaltungszentrum des Böckelheimer Landes bildete, so ergibt sich fast mit zwingender Logik, daß er einer der ersten Ministerialen und Burggrafen des Hochstifts Speyer auf Burg Böckelheim war.

Nicht so ganz sicher ist festzustellen, wann das Böckelheimer Territorium später mit der Grafschaft Sponheim vereinigt wurde. Tatsache ist, daß die Besitzungen des Domstiftes Speyer, welche es durch die Schenkung Heinrich IV an der Nahe erlangt hatte, durch neue Erwerbungen der Grafen von Sponheim mehr und mehr umklammert wurden. Dadurch entstanden zwischen Sponheim und Speyer ständige Reibungen, welche im Jahre 1206 sogar eine Interzession des Königs Philipp von Schwaben herbeiführten. Eine friedliche Vereinbarung sollte im 13. Jahrhundert dem langjährigen Zwist ein Ende machen. Der Speyrer Bischof Konrad von Eberstein, ein naher Verwandter der Grafen von Sponheim, verkaufte im Jahre 1241 seine Güter und Gerechtsame zu Kreuznach (und Böckelheim) [1]) für 1100 Mark Silber an den Grafen Heinrich von Sayn. Nach dessen Tod im Jahre 1246 kamen diese Güter an seine Neffen, die Grafen von Sponheim. Ist auch Böckelheim in den Übertragungsurkunden nicht genannt, so ist doch gewiß, daß am 2. November 1248 [2]) Graf Simon von Sponheim mit den Rauhgrafen Heinrich und Konrad von Altenbaumburg auf Schloß Böckelheim einen Vertrag abschloß. Jedenfalls war das Schloß zu dieser Zeit schon an die Grafen von Sponheim übergegangen. Im Besitz der Grafen von Sponheim blieb Böckelheim bis zum Jahre 1277, wo Graf Heinrich dasselbe an den Erzbischof Werner von Mainz (1259–1284) verkaufte. Erst am 11. Januar 1282 verzichtete Bischof Friedrich von Speyer auf alle Ansprüche und Berechtigungen, welche das

1) Schneegans, Nahetal 61. — 2) Ebenda 251.

Digitized by Google

Hochstift Speyer nach dem Verkauf an Heinrich von Sayn sich noch vorbehalten hatte. Dieses Recht Speyers bestand darin, daß Graf Heinrich von Sayn beziehungsweise die Grafen von Sponheim Kreuznach und das Beneficium Eberhardi (Böckelheim) fortan als Lehen von Speyer besitzen sollten. Zum Mainzer Kurstaat gehörte Böckelheim bis 1466, zum Herzogtum Zweibrücken bis 1471, von da ab zur Kurpfalz. Am 14. November 1688 wurde Schloß Böckelheim, das mittlerweile schon längst eine Ruine geworden war, von den Franzosen dem Boden gleichgemacht.

Aus den angeführten geschichtlichen Tatsachen ergibt sich, daß Böckelheim nur etwa ein Menschenalter zur Grafschaft Sponheim gehörte. Die Angabe des Abtes Cäsarius von Prüm, daß Böckelheim schon 1220 im Besitz der Grafen von Sponheim gewesen sei, wird durch die Tatsache widerlegt, daß Graf Simon von Sponheim noch im Jahre 1237 dem Domstift von Speyer für Güter in Böckelheim $13^1/_2$ Mark Kölner Pfennige zu zahlen verspricht.[1]) Demnach erscheint nicht der Graf von Sponheim, sondern das Hochstift Speyer als Grundherr von Böckelheim. Während ferner vor 1248 die Burgmannen sich einfach Burggrafen von Böckelheim nannten, werden sie erst nach dieser Zeit als Burgmannen der Grafen von Sponheim aufgeführt.[2]) Auch dieser Umstand weist darauf hin, daß das Schloß vor 1248 nicht den Grafen von Sponheim gehörte.

Nach den bisherigen Erörterungen glaube ich berechtigt zu sein, den Vermutungen Heinrich Witte's in seiner sonst vorzüglichen Abhandlung „über die älteren Grafen von Sponheim" entgegenzutreten. Burg Böckelheim kam nicht „nach dem Absterben des salischen Zweigs in Kärnthen in Sponheimer Hand",[3]) sondern fiel damals mit der übrigen reichen Nachlassenschaft der agnatischen kaiserlichen Familie zu, die zuerst die Lothringer Herzöge, sodann die Speyrer Bischöfe mit dem betreffenden Territorium belehnte.

---

1) Remling, Speyrer Urkundenbuch I 211 Nr. 211.

2) Schneegans, Nahetal 255.

3) Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. Neue Folge. Bd. XI. Karlsruhe 1896. S. 228 f.

Digitized by Google

Auch befand sich „die Burg nicht im 12. und 13. Jahrhundert in Sponheim'schen Besitz",[1]) sondern war damals Lehen der Bischöfe von Speyer. Deshalb kann die heilige Hildegard von Böckelheim unmöglich die „Tochter eines sponheim'schen Dienstmanns"[2]) gewesen sein.

Bildeten also die Grafschaft Sponheim und das Territorium Böckelheim politisch ganz getrennte Gebiete, zwischen denen es schon kurz nach Hildegards Tod an Reibungen nicht fehlte, so ist unmöglich anzunehmen, daß die Bischöfe von Speyer einen Sponheim oder einen Verwandten derselben mit der Vogtei über das mächtige Dynastenschloß Böckelheim betraut hätten. Viel eher ist anzunehmen, daß die Vögte auf Böckelheim gewandte und vornehme Persönlichkeiten waren, welche in der Lage waren, dem mächtig aufstrebenden Sponheimer Grafengeschlecht als dem gefährlichsten Nebenbuhler der Speyrer Bischöfe die Spitze zu bieten. Da Speyer seit 1065 Burggrafen auf Böckelheim bestellte und Hildebert, der Vater der heiligen Hildegard, seines zehnten Kindes,[3]) bei dessen Geburt (1098) sicher schon in gereiften Jahren stand, so dürfte er wohl einer der ersten bischöflichen Burgvögte auf Böckelheim gewesen sein. Daß Hildebert durch Geburt und Verdienst weithin das größte Ansehen genoß, ist durch sämtliche älteste Biographen der heiligen Hildegard beglaubigt. Es ist deshalb anzunehmen, daß die Familie der heiligen Seherin mit dem benachbarten Sponheim'schen Hause auf Grund religiöser Gesinnungsverwandtschaft in einem gesellschaftlich ebenbürtigen und nachbarlich freundlichen Verkehr stand, der mit der Zeit dahin führte, daß Hildegard der Schwester des Grafen Meginhard von Sponheim, der heiligen Jutta, zur Erziehung in ihrer Klause anvertraut wurde.

Zu dem gleichen Ergebnis führt die Prüfung der Stammtafeln des gräflich Sponheim'schen Hauses.[4]) Der Name Hildebert kommt in der Sponheim'schen Genealogie nicht vor, der Name Hildegard erst das eine oder andere Mal im späteren Mittelalter. Wenn man bedenkt, mit welcher Sorgfalt auf den mittelalterlichen Stammtafeln die in den Familien herkömm-

1) Ebenda 229. — 2) Ebenda 229.
3) Pitra, Analecta S. Hildegardis V.
4) Vergl. Grote, Stammtafeln. Leipzig. Hahn. 1877.

Digitized by Google

lichen Namen von Generation zu Generation vererbt werden, so ist es mindestens auffallend, daß die Namen der Hildegard'schen Familie in den Sponheimer Geschlechtstafeln kaum vertreten sind.

Nach all dem glaube ich zum Schlusse berechtigt zu sein, daß die Familie der heiligen Hildegard mit der Sponheimer Grafenfamilie nichts zu tun hat. Es erwächst demnach dem künftigen Hildegardbiographen die Pflicht, jede andere als rein persönliche Beziehung Hildegards zu den Sponheimern ein für allemal auszuschalten.

XXIII.

Literatur.

Der Aufbau der hl. Schriften des Neuen Testamentes von P. Constantin Roesch, Ord. Cap., Lektor der Theologie. Münster i. W. (Aschendorff). 1905. VII u. 143 S. *M.* 2.50.

Vorliegendes Werkchen ist ein recht praktisches. Der Verfasser gibt darin klare und scharfe Gedankenanalysen der einzelnen Bücher des neuen Testamentes. Solche Analysen können in zweifacher Hinsicht von Nutzen sein. Sie geben demjenigen, der an die Lektüre eines neutestamentlichen Buches herantritt, gleichsam einen Schlüssel zum besseren Verständnis des oft nicht leicht zu erkennenden Gedankenfortschrittes, und regen die Aufmerksamkeit und das Interesse an, so daß aus der Lektüre eine größere Frucht gewonnen wird. Andererseits ermöglichen sie nach der Lektüre eines Buches oder eines größeren Abschnittes noch einmal einen raschen Überblick über den Inhalt des Gelesenen und erleichtern das Aneignen und Festhalten des biblischen Stoffes. Die Analysen, welche der von großer Liebe für die heilige Schrift beseelte Verfasser in seiner Arbeit bietet, sind durchweg ungezwungen und einfach und treffen wohl in allem Wesentlichen das Richtige. Möge das Büchlein recht vielen bei der Schriftlektüre ein Wegweiser sein; möge es dem Wunsche des Verfassers gemäß liebevolle Hingabe an das Schriftstudium fördern und damit nach Hettingers Wort „an das Schönste und Beste, was den Theologen sein ganzes Leben hindurch begleiten soll."

Mainz. Jakob Schäfer.

Digitized by Google

Das Evangelium nach Markus zum Zwecke des Selbststudiums und der Repetition erklärt von Dr. Michael Seisenberger, erzb. geistl. Rat, o. Prof. am Kgl. Lyzeum in Freising. Regensburg 1905 (Manz). VIII u. 290 S. *M.* 3.—.

Diese kurzgefaßte Erklärung des Markusevangeliums ist nach dem Vorwort des Verfassers „als Lehrbuch, besonders für Anfänger", gedacht. Dem Untertitel zufolge soll sie auch dem Zwecke des Selbststudiums und der Repetition dienen. Diesem Zweck wird der hübsch ausgestattete kleine Kommentar vollkommen gerecht; ja er dürfte auch aus dem Seelsorgsklerus manchen zum Freund gewinnen, der sich zum Zweck homiletischer Verwertung rasch und in Kürze über einzelne Abschnitte orientieren will.

Der Erklärung geht eine Einleitung voraus, welche in gedrängter Kürze die Fragen über Inhalt, Verfasser, Echtheit, Zeit und Ort der Abfassung bespricht. Dann folgt die Erklärung; sie ist kurz und klar, läßt Nebensächliches beiseite, betont das Wichtige. Innerhalb der Kapiteleinteilung wird, nach Gedankenabschnitten getrennt, der Erklärung der Text vorausgeschickt und zwar in der Sprache des Originals, der Vulgata und in deutscher Übersetzung. Freilich wäre, nachdem einmal der Brandscheid'sche Text zugrunde gelegt ist, die Differenz von diesem Texte an mehreren Stellen besser vermieden. Am Schlusse jedes Kapitels sind Repetitionsfragen beigegeben, eine Methode, die uns lebhaft an die Scripture manuals for Catholic Schools, arranged with a view to the Oxford and Cambridge local examinations erinnerte. Am Schlusse des ganzen Buches bespricht der Verfasser in Kürze das Verhältnis des Markusevangeliums zu den drei anderen Evangelien. Das Buch sei den obengenannten Kreisen bestens empfohlen.

Mainz. Jakob Schäfer.

Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas v. Aquin. Von A. Portmann. Zweite Auflage. Luzern 1903. 8°. 25* u. 470 S. *M.* 4.—.

Theologen wie auch Nichttheologen, die sich für die Lehre des großen Meisters interessieren, werden dem Verfasser vielen Dank wissen für den zuverlässigen Überblick, den seine gediegene Arbeit über die gesamte Theologie des hl. Thomas bietet. Die Schrift erfüllt in vorzüglicher Weise den Zweck, welchen der Autor erstrebt. Wem nicht Muße genug zu einem ausführlichen

Digitized by Google

Studium der summa theologica des Aquinaten bleibt, dem vermittelt sie in gefälliger Form die Kenntnis ihres wesentlichen Inhaltes. Wer Zeit genug hat, die Darstellung des hl. Thomas selbst zur Hand zu nehmen und gründlich sich mit ihr zu beschäftigen, wird durch Portmanns Werk zur Lesung des Originals kräftig angeregt. Wer aber nur mit einzelnen Fragen aus der summa eingehender sich befaßt, tut gut daran, vorher aus der vorliegenden Schrift einen Überblick über das Ganze sich zu verschaffen, „da die einzelnen Artikel der Summe gar oft erst aus ihrem logischen Zusammenhang begriffen, vollständig klar werden." (7*). Sehr dankenswert sind insbesondere: Das ausführliche systematische (9*—25*) und alphabetische (462—470) Inhaltsverzeichnis, die Einleitung, welche über Detailforschung und Systembildung interessante Betrachtungen anstellt, und der Anhang über die Prinzipien der scholastischen Philosophie (453—461). Die scholastischen Ausdrücke werden gut erklärt. Auf ganz besonders interessante Einzelnheiten (z. B. generatio aequivoca (73), Ptolemäisches Weltsystem (72), praemotio physica und Pantheismus (96) wird in den Anmerkungen aufmerksam gemacht. Das Buch verdient in den Kreisen der Lehrenden und Lernenden eine besondere Beachtung.

Mainz. Ph. Kneib.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique:

1. **L'église byzantine** de 527 à 847 par le *R. P. J. Pargoire* des augustins de l'assomption. 12°. XX, 405 pag.

2. **Histoire des dogmes.** I. Théologie anténicéenne par *J. Tixeront*. Deuxième édition. 12°. XI, 475 pag. Paris, Lecoffré 1905. Jeder Band Frcs. 3.50.

1. Mit der ausgezeichneten Sammlung kirchengeschichtlicher Einzeldarstellungen, welche der Verlag Viktor Lecoffre in Paris herausgibt, hat sich diese Zeitschrift zuletzt aus Anlaß des zweibändigen Werkes L'Afrique chrétienne vom Benediktiner Dom H. Leclercq 1904 II 147—149 befaßt. Heute liegen wieder einige neue Bände vor, in welchen zuerst die Monographie über die byzantinische Kirche angemerkt sei. Der Verfasser, der seit Jahren in der Hauptstadt des türkischen Reiches segensreich wirkenden französischen Kongregation der Assumptionisten angehörig, hat seine höchst beachtenswerte Arbeit in Konstantinopel verfaßt. Die in der Einleitung angeführte Literatur, welche fast sieben Seiten

Digitized by Google

füllt, läßt erkennen, welch umfassende Studien er auf diesem Gebiete gemacht. Deutsche, französische und morgenländische Schriften bis herab zum Jahre 1904 sind ausgebeutet. Nur ungern vermißt man die dreibändige Monographie über Photius von Kardinal Hergenröther (Regensburg 1867), sowie das auch bei den rechtgläubigen Morgenländern in verdient hohem Ansehen stehende Kalendarium manuale utriusque ecclesiae von Nikolaus Nilles (2 voll. 2 ed. Oeniponte 1896).

Der Zweck des Verfassers ging dahin, die byzantinische Kirche, deren Entstehung er dem überragenden Einfluß des Kaisers Justinian I. (527—565) zuschreibt, in ihrer ersten Periode darzustellen. Diese verlegt er in die Zeit von 527—847, dem Todesjahre des hl. Methodius und scheidet sie in die Abschnitte: 1. von der Thronbesteigung Justinians bis zur Unterwerfung Persiens (527—628), 2. von da bis zum Auftreten des Bildersturmes (628—725), 3. von da bis zum Heimgang des hl. Methodius (725—847). Zwei Vorzüge besitzt diese Arbeit. In erster Linie schildert sie das von leisen Anfängen bis zu offener Empörung fortgeschrittene Streben der Trennung der Ostkirche von Rom. Der apostolische Stuhl unterläßt nie, seine geistliche Gewalt geltend zu machen. Oströmische Kaiser, Konzilien, die Heiligen der morgenländischen Kirche anerkennen sie. Dennoch bringt das Staatskirchentum Ostroms es dahin, daß der Sitz von Konstantinopel an die Stelle des Nachfolgers Petri gedrängt wird. Sodann liegt ein weiterer Vorzug darin, daß das Buch ohne eine Darlegung der dogmatischen Kämpfe abzulehnen, der Schilderung des kirchlichen Lebens in seiner äußern Gestaltung sich überwiegend zuwendet. Die Ausführungen über kirchliche Gesetzgebung, die Lage der Geistlichkeit, Mönchtum, Charitas, kirchliche Kunst, Sakramente, Entwicklung der Meßliturgie, kirchliche Tagzeiten, kirchliche Poesie, Abtötung, Feste, Marienkultus, Reliquien und Wallfahrten, katholische und akatholische Literatur, Theologen, Polemiker und Schriftsteller spenden ein anschauliches Bild von den religiösen, geistigen und sittlichen Zuständen der Ostkirche. In lebendiger Abwechslung wiederholen sich diese Schilderungen für jeden der drei genannten Zeitabschnitte. Sie zeigen, wie dessen tiefste Wurzel das Staatskirchentum bildet. Ohne es zu wollen, enthält die Arbeit eine Apologie des römischen Primats und eine Bestätigung der von Leo XIII. in unserer

Digitized by Google

Zeit hinsichtlich der Wiedervereinigung der getrennten Morgenländer mit der römischen Mutterkirche erlassenen Lehrschreiben. In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts konnte Pichler sich gestatten, mit dem Unheil der Trennung der Ostkirche von Rom die Päpste zu belasten. In unsern Tagen gelangt eine auf vertieftesten Studien beruhende Auffassung der Geschichte zu dem gerade entgegengesetzten Ergebnis. Es wird der Hoffnung Ausdruck gegeben, der Verfasser möchte seine lehrreiche Arbeit durch einen weitern mit einem Sachregister zu versehenden Band, der bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken reiche, wirkungsvoll ergänzen.

2. Der Verfasser der Dogmengeschichte behandelt in diesem ersten Bande die vornicänischen Väter, während ein zweiter Band der Zeit bis Karl dem Großen vorbehalten bleibt. Dem Ganzen geht eine Einleitung über Begriff, Quellen und vornehmlichste Arbeiten der Dogmengeschichte voraus. Schon dieser Teil bezeugt die umfassende Literaturkenntnis, welche Tixeront zur Verfügung steht. Angesichts dieser Arbeit braucht diesseits der Vogesen kein Kundiger ferner darüber Klage zu führen, als ermangelten die Franzosen der Kenntnis der deutschen Literatur im Gebiete der Theologie, oder als würden die Zöglinge der französischen Seminarien, welchen diese Einzeldarstellungen der Kirchengeschichte doch zweifelsohne besonders gelten sollen, vor dem frischen Lufthauch moderner oder allermodernster Bibelforschung abgesperrt. Da gibt es keine irgendwie namhafte protestantische Arbeit, von Harnack beginnend, die nicht sorgfältig angemerkt wäre. Gewiß trifft das nämliche auch bei der katholischen Literatur zu. Und was die Kritik der Evangelien anlangt, so empfängt man den Eindruck, als ob der Verfasser bei der Theologie der Evangelien den Modernen etwas gar stark entgegenkommen ist. Zwar geschieht es nur fragweise, aber gerade in diesen andeutenden Fragen scheint Tixeront seine eigne Ansicht niederzulegen (62, 64). Den subjektiven Charakter des vierten Evangeliums betont der Verfasser übertrieben stark. „Das heißt", schreibt er, „wenigstens zum Teil die Lehre des hl. Johannes darstellen, wenn man die Lehre Jesu nach dem vierten Evangelium erklärt, denn der Jünger hat den Reden des Meisters derart gut seine Präge aufgedrückt, daß er sie durch den Ton

Digitized by Google

und den Wortlaut, den er ihnen verleiht, zu seinem Eigentum macht" (106).

Recht packend ist das erste Kapitel der Darstellung der religiösen, philosophischen und moralischen Lehren gewidmet, in deren Mitte das Christentum entstand und sich verbreitete. Dann folgt ein Stück biblischer Theologie mit den Abteilungen: Die persönliche Lehre Jesu nach den Synoptikern, die Lehre Christi nach dem hl. Johannes, die Lehre Pauli, die der übrigen Apostel mit Ausnahme der heiligen Paulus und Johannes, endlich die Lehre des hl. Johannes. Der lehrhafte Charakter dieses Kapitels liegt in dem Nachweis des Fortschritts und der Entwicklung, den die christliche Lehre genommen, worüber am Schluß eine rückblickende Betrachtung jedesmal passend den Leser noch besonders verständigt. Sorgfältig ist der Verfasser diesem Verfahren durch das ganze Werk treu geblieben, wofür als hervorragendes Beispiel „die christliche Lehre bei den Apologeten" gelten mag (231—247). Wenn der Verfasser S. 9 der von ihm beseitigten analytischen Methode den Vorwurf macht, sie sei mit dem Nachteil behaftet, „nur losgelöste Monographieen darzubieten", so hat er dieselbe, und zwar nicht zum Schaden seines Buches, doch an nicht wenigen Stellen zur Anwendung gebracht. Ein hervorragendes Beispiel ist die Schilderung „der Theologie des heiligen Cyprian", wobei er neben den für den römischen Primat über die Gesamtkirche zeugenden Stellen nicht unterläßt, auch auf „déclarations de saveur episcopalienne de la part d'un homme si épris d'unité" hingewiesen mit dem Bemerken, daß sie überraschen (387). Die von Harnack entlehnte Bezeichnung „Adoptianismus" für den sog. dynamischen Monarchianismus dürfte in katholischen Kreisen kaum Anklang finden, wo der Name für die spanische Häresie des 8. Jahrhunderts festgelegt ist.

Mögen immer deutsche Dogmengeschichten gelehrter sein. Was den Franzosen nun von Natur eigentümlich ist: die Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung und das Ansprechende in der Verteilung des Stoffes, das zeichnet auch dieses Buch aus. Und wenn dann Methode und Literaturkenntnis hinzukommt, dann sind unsere Nachbarn fast unübertrefflich. Ein vorzügliches Register ist beigefügt.

Aachen. A. Bellesheim.

Digitized by Google

E. Vacandard docteur en théologie aumônier du lycée de Rouen. **Études de critique et d'histoire religieuse.** Paris. Victor Lecoffre. 1905. 12°. pag. VIII, 390. Frcs. 3.50.

Abbé Vacandard, der geistvolle Biograph des hl. Bernard, dessen Arbeit von der Pariser Akademie gekrönt wurde und beim Verleger dieser Zeitschrift in deutscher Übertragung erschien, zählt mit Msgr. Duchesne und Msgr. Batiffol zu den am meisten geschätzten Schriftstellern auf dem Gebiete der Kirchengeschichte in Frankreich des anhebenden zwanzigsten Jahrhunderts. In obigem Bande spendet er eine Sammlung von Aufsätzen kirchenrechtlichen und kirchengeschichtlichen Inhalts, die er im Laufe der Zeit in verschiedenen französischen Zeitschriften erscheinen ließ. Sechs an der Zahl, führen sie die Titel: 1. Die Ursprünge des apostolischen Glaubensbekenntnisses. 2. Die Ursprünge des kirchlichen Zölibats. 3. Die Bischofswahlen unter den Merovingern. 4. Die Kirche und die Ordalien. 5. Die Päpste und die Bartholomäusnacht. 6. Die Verurteilung Galileis. Wie der Leser unschwer erkennt, befassen sich diese Abhandlungen samt und sonders mit solchen Fragen, welche im Vordergrunde der kirchengeschichtlichen Erörterung während der letzten Jahre standen. Sie bezeugen die große Gelehrsamkeit, den ausgebildeten kritischen Sinn und die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit der deutschen Literatur.

Mit Freude liest man gleich die erste Abhandlung über das apostolische Symbolum, seine Entstehung, allmähliche Entwicklung und seinen Titel. Des Verfassers Polemik gegen den Engländer Burn dünkt uns zu hart, und ebensowenig hat er einen strengen Beweis dafür erbracht, daß das Symbolum in seiner gegenwärtigen Fassung „aus Gallien stammt, woher Rom es entlehnt habe". Doch fügt er bedeutungsvoll hinzu: „In jedem Falle besaß die römische Kirche allein so viel Ansehen, als erforderlich war, um dessen Annahme (das Symbolum) in den übrigen Kirchen herbeizuführen" (68). In den vier ersten Jahrhunderten eine Ehrensache, lautet der Inhalt des zweiten Aufsatzes, wurde der Zölibat dann Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung im Morgen- und im Abendland. Im Anschluß an die tridentinische Gesetzgebung bemerkt der Verfasser treffend: „Die Einrichtung, oder, wenn man will, die regelmäßige Bildung durch die Seminare, welche in dieser Zeit entsprungen, ist das wirksamste Mittel, das man bisher erfunden, um die künftigen Priester durch ernste Lebensgewohnheit zur Erfüllung ihrer Pflichten, insbesondere derjenigen der Keuschheit anzuleiten" (120).

Digitized by Google

In das Gebiet des Kirchenrechts gehören die Bischofswahlen unter den Merovingern. Einer oberflächlichen Betrachtung der geschichtlichen Tatsachen dieser Periode gelingt es unschwer, den Trägern der Krone kirchliche Rechte zuzuschreiben, welche sie gemäß der kirchlichen Verfassung unmöglich besitzen können. In sehr sorgfältiger Darstellung würdigt Vacandard die Tatsachen der Beeinflussung der Bischofswahlen durch die Könige, scheidet Wahres und Falsches, verfolgt genau den Gang der kirchlichen Gesetzgebung und verschließt auch sein Auge nicht vor dem stillen, aber darum keineswegs minder wirksamen Einfluß des apostolischen Stuhles. „Von ferne her, über die Alpen", schreibt er, „beobachtet das Papsttum die Weise der Ausführung der Konzilsbestimmungen über die Bischofswahlen. Und diese Kanones sind auf seine Eingebung zurückzuführen" (186). Das Nebelbild moderner Kanonisten von einer romfreien, den Trägern der Staatsgewalt auf Gnade und Ungnade ergebenen Kirche im Reiche der Merovinger zerfließt vor der Kraft dieser Abhandlung.

Die Stellung des heiligen Stuhles zu dem Verbrechen der Bartholomäusnacht 24. August 1572 untersucht der Verfasser auf Grund der neuesten Forschungen und Quellen in einem sehr lesenswerten Aufsatze. Um Pius V. verstehen zu können, verlangt er vom Geschichtsschreiber „une âme historique, une âme d'ancêtre" (221), welche die bei Behandlung der Irrgläubigen geltenden staatsrechtlichen Anschauungen jener Zeit gründlich in Betracht zieht. Mit Recht betont Vacandard, daß diese Grundsätze „für den Staat weniger gefährlich waren als die gewundene Politik Caterinas de Medici". Und was die Tatsachen anlangt, so hebt er hervor, daß Pius V. als Mann der strengsten Gerechtigkeit und Feind aller Grausamkeit und Gewaltmaßregeln sich erwiesen (239), daß endlich „die Anklage, als habe er in irgend einer Weise das furchtbare Attentat der Bartholomäusnacht begünstigt, im Lichte der Urkunden eine Ungerechtigkeit und eine Verleumdung ist" (251). Seine Ansichten über Gregors XIII. Stellung zu dieser Frage hat der Verfasser S. 290—292 dargelegt.

Für die Abhandlung über Galilei sei auf die Schrift selber verwiesen, die wegen ihrer Gründlichkeit und Klarheit der Darstellung dem Leser reichen Genuß bereitet.

Aachen. A. Bellesheim.

Digitized by Google

Bernard Gaudeau, docteur ès lettres, ancien professeur à l'institut catholique de Paris. **L'église et l'état laique,** séparation ou accord? Étude de principes. Paris (1905) Lethielleux. 12°. pag. 128. Frcs. 1.—.

Der Jesuitenpater, heutige Abbé, Gaudeau, ehemals Professor der Theologie am katholischen Institut für höhere Studien zu Paris, spendet hier einige Vorträge, welche er im Luxembourger katholischen Studentenverein in der französischen Hauptstadt gehalten. Sie betreffen die brennende Frage der Trennung des Staates von der Kirche und enthalten einen großen Reichtum theologischer und rechtlicher Gedanken. Vielleicht kommt die Broschüre zu spät, um die mit dämonischer Hast in den gesetzgebenden Körperschaften betriebene Trennung von Staat und Kirche nachhaltig zu bekämpfen. Auch scheint es, daß der Standpunkt des gelehrten Verfassers zu hoch gewählt, als daß breite Massen der Bevölkerung ihm zu folgen vermöchten, und auf solche hat der Verleger es doch offenbar mit dem gewählten Format und kleinen Druck nebst billigem Preis abgesehen.

Vom Staate geht heute in Frankreich das Streben nach Trennung von der Kirche aus. Das Prinzip des Laicismus, jenes bei der Leitung der bürgerlichen Gesellschaft von Gott, dem natürlichen Rechte und dem Christentum Absehen nehmenden Strebens, unterzieht der Verfasser im ersten Teile mit der Überschrift „Ein Prinzip der Trennung: Der Laicismus" einer scharfen Kritik durch Prüfung seiner Quellen. Diese sind: die antireligiöse Freidenkerei, die negativen philosophischen Richtungen unserer Tage, der atheistische Begriff von Gesetz und Recht und der falsche Liberalismus. Der hervorstechendste Zug des Laicismus ist die zwangsweise durchgeführte Gottlosigkeit (irréligion obligatoire). Hier liegt der springende Punkt der von Combes eingeleiteten kirchenpolitischen Gesetzgebung.

Im zweiten Teile wird der Gedanke beleuchtet, daß im Gegensatz zu den grundstürzenden Richtungen des modernen französischen Staatswesens die katholische Kirche ein Principe d'accord in der religion naturelle besitzt; denn auch die in der philosophischen Theodicee behandelte natürliche Religion mit ihren staats- und gesellschaftserhaltenden Grundsätzen wird von ihr und zwar vorzugsweise von ihr vertreten. Kein Staat, der es ehrlich mit dem Wohl seiner Bürger meint, darf diese Tatsache übersehen, wenn er auch die Kirche als übernatürliche Heilsanstalt

Digitized by Google

ablehnt und ihr alle Vorteile, also auch die im Konkordat von 1801 festgelegten, entzieht. Der Gang der Untersuchung führte den scharfsinnigen Verfasser zu einer Betrachtung über das „ancien droit chrétien", Theokratie und Syllabus. Das wollen wir ihm gerne einräumen, daß die Lehre von der indirekten Gewalt der Kirche über das Zeitliche kein Dogma ist (77), daß sie aber eine stark begründete, sehr weit verbreitete Ansicht angesehener Theologen ist, läßt sich nicht bestreiten. Für den Syllabus vom 8. Dezember 1864 verlangt er Erklärung aus den einzelnen päpstlichen Aktenstücken, welchen er entlehnt ist. Mustergültig dünkt uns seine auf Grund der Rundschreiben Leos XIII. *Immortale Dei* und *Libertas* dargebotene Erklärung des Error 55: „Die Kirche muß vom Staat und der Staat von der Kirche getrennt werden". Im Sinne der ganzen Darstellung arbeitet der Verfasser hier mit Beweisgründen aus der Theodicee und dem Naturrecht, sowie mit solchen des göttlichen Rechts und des positiven Kirchenrechts.

Das Ergebnis der Untersuchung lautet: Durch die Begründung des atheistischen Laienstaates begeht die französische Nation Selbstmord. A. B.

Lehrbuch der Philosophie von Dr. Albert Stöckl. Neubearbeitet von Dr. Georg Wohlmuth, Professor der Philosophie am bischöfl. Lyzeum zu Eichstätt. Erster Band: Lehrbuch der Logik. Mit kirchlicher Approbation. Achte Auflage. Mainz, 1905. Verlag von Kirchheim & Co. gr. 8°. (XV u. 479 S.) *M.* 6. —, geb. *M.* 8.—.

Mit Recht bemerkt der Herausgeber im Vorwort, daß durch seine Arbeit ein fast ganz neues Buch entstanden sei; denn in vorliegender achten Auflage handelt es sich nicht etwa nur um eine Reihe von Ergänzungen und notwendig erscheinender Verbesserungen früherer Auflagen, sondern um eine vielfach vollständige Neugestaltung des früher zu Lehr- und Lernzweck verarbeiteten Materials. Ein auch nur flüchtiger Blick in Wohlmuths Arbeit wird jeden, der das bisherige Lehrbuch der Philosophie von Stöckl kennt, davon überzeugen. Ob in dieser Beziehung nicht etwa zu viel geschehen und so der Charakter des ursprünglichen Werkes hie und da wenigstens eine wesentliche Veränderung erlitten, möchten wir, um uns gelinde auszudrücken, wenigstens zur Erwägung geben. Eine gewisse Selbständigkeit bei Neubearbeitung der Werke eines früheren Autors ist, wenn

Digitized by Google

letztere, den Zeitverhältnissen Rechnung tragend, sich noch als brauchbar erweisen sollen, ohne Zweifel vollkommen berechtigt, ja mitunter geradezu notwendig; aber auch hier empfiehlt es sich, die goldene Mittelstraße einzuhalten.

Daß die psychologische Dynaminologie, welche in den früheren Auflagen der Logik vorangestellt war, weggelassen wurde, finden wir gerechtfertigt. Die hier behandelten Fragen, gehören in die eigentliche Psychologie. Die neue Auflage ist auf drei Bände berechnet. Für die Brauchbarkeit des Buches wäre es von Vorteil, wenn es unbeschadet seiner Wissenschaftlichkeit einen kleineren Umfang erhalten hätte. Gewiß braucht ein Lehrbuch nicht nur ein magerer Leitfaden zu sein; allein es soll auch das ergänzende Wort des Lehrers noch zur Geltung kommen lassen, da sonst der Unterricht zu sehr seines anregenden Charakters, weil subjektiven Gepräges verliert. Ein Lehrbuch soll kein wissenschaftliches Handbuch zum Selbstunterricht sein. Es hätten, um nur einiges hervorzuheben, die Lehre von den Prädikabilien (9 Seiten) und die Lehre von der Kopula (7 Seiten) kürzer behandelt werden können. Ebenso hätte an der Erklärung des induktiven Verfahrens nichts gefehlt, wenn der Verfasser ohne die Abhandlung über das reduktive Prinzip des induktiven Verfahrens einfach hervorgehoben und gezeigt hätte, daß wie die deduktive Methode, so auch die Induktion sich auf das unbestreitbare Kausalitätsgesetz stützt, dies zur Voraussetzung hat. Stuart Mill halten wir gerade nicht am geeignetsten dafür, uns die notwendigen Anweisungen für eine richtige Induktion zu geben, da er bekanntlich die notwendige Allgemeinheit des Kausalitätsgesetzes leugnet. Damit aber wird dem induktiven Verfahren sein sicheres Fundament entzogen. Übrigens gehen Stuart Mills angegebene Induktionsregeln, wie der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, auf Liberatores Anweisung zurück. — Eigentümlich ist es auch, daß W. die Lehre von der Induktion auf die Lehre von dem Urteil folgen läßt, während erstere in der Regel in den Lehrbüchern der Logik in der sog. Methodik neben dem demonstrativen Beweisverfahren behandelt wird. — Recht gut hat uns der vierte Teil gefallen, welcher von der Wissenschaft als solche handelt. Doch glauben wir, daß man das Wesen derselben einfach definieren kann als: eine Summe von wohl begründeten und geordneten Erkenntnissen, die sich auf ein und dasselbe Objekt

Digitized by Google

beziehen. Daß letzteres gerade ein wertvolles und beziehungsreiches sein müsse, wie W. will, halten wir nicht für absolut notwendig.

Wie die erste Hälfte des Buches, so bietet uns auch die zweite, welche die materielle Logik behandelt, ein reiches Material. In Anbetracht der Tatsache, daß seit Kant der Subjektivismus auf dem Gebiete der Philosophie sich zu behaupten sucht, muß immer wieder darauf hingewiesen und gezeigt werden, daß und wie tatsächlich bei unserem Erkennen etwas seiner wahren Natur nach und nicht in einer von unserem subjektiven Zutun vollständig veränderten Form aufgenommen werde. Letztere Ansicht hat seit Kant eine fast unübersehbare Anzahl von Anhängern gefunden, und zu ihnen gehört u. a. Wundt. Der Verfasser behandelt die erkenntnistheoretischen Untersuchungen dieses Gelehrten in eingehender Weise. Gewiß ist jedem Erkenntnisakt mehr oder weniger ein subjektives Element beigemischt; dies lehrte schon die alte Schule. Allein es darf, sei es nun als geistige Form (Kant) oder aber als physiologische Disposition (Wundt), uns nicht in einem subjektiven Banne festhalten. Wahres Erkennen setzt die Aufnahme eines Objekts in seinem wahren Wesen durch das es erkennende Subjekt voraus. Andernfalls gäbe es für uns kein Wissen, vielmehr nur ein Meinen. Deshalb kann als höchstes Kriterien der Wahrheit auch nicht etwa der sogenannte intellektuelle Instinkt gelten, wie z. B. Thomas Reid u. a. behaupteten, und ebensowenig, wie Bonald lehrte, die Auktorität, die nur als ein sekundäres Kriterium in Betracht kommen kann, sondern die objektive Evidenz, d. i. die perspicuitas = Durchsichtigkeit, Sehbarkeit eines Objekts, einer feststehenden Wahrheit für das erkennende Subjekt. Dieses oberste Kriterium der Wahrheit wäre wertlos, wenn der Mensch die Klarheit, das Einleuchtende, Richtige von etwas objektiv Gegebenen nicht zu erkennen vermöchte. Aller Irrtum kann nur dadurch entstehen, daß man die Gesetze, welche für die materielle Wahrheit unserer Erkenntnis maßgebend sind, nicht beachtet. Der Verfasser gibt uns die wichtigsten Fälle an, in welchen solches tatsächlich zutrifft und fügt daran die Bemerkung: „Freilich ist und bleibt unsere Vernunft, weil sie nicht absolute, sondern relative beschränkte Vernunft ist, trotz aller Vorschriften und Vorsichtsmaßregeln immer irrtumsfähig; unbedingt gegen Irrtum geschützt ist sie dadurch nicht; irrtumsunfähig seinem Wesen nach ist nur Gott."

Digitized by Google

Zum Schlusse bietet uns W. noch einen kurzen Abriß der Geschichte der Logik. Ohne Zweifel ist es von Interesse, zu erfahren, in welcher Weise die Logik im Laufe der Zeit bei den Gelehrten, speziell Philosophen, als wissenschaftliche Disziplin Beachtung fand, welchen Wert sie den logischen Untersuchungen beilegten und welche Pflege sie denselben deshalb zuteil werden ließen. Die diesbezüglichen Ausführungen des Verfassers geben uns genügenden Aufschluß darüber.

Es ist nicht zu verkennen, daß die vorliegende neueste Auflage von Stöckls Lehrbuch der Philosophie in W. einen gründlichen Bearbeiter gefunden hat, dem es darum zu tun gewesen, den wissenschaftlichen Anforderungen, die man heutzutage an ein Lehrbuch stellen muß, in jeder Beziehung zu genügen. Dessen ungeachtet wünschen wir, daß bei einer neuen Auflage des vorliegenden Werkes manche Partien kürzer gehalten würden und das eine und andere, was mehr für Spezialstudien sich eignet, wegfiele, damit der Umfang des Werkes dadurch sich etwas reduzierte und das Buch sich so noch mehr als wirklich brauchbares Lehrbuch erwiese. Möge Wohlmuths Arbeit dazu beitragen, die echte philosophische Bildung in weiten Kreisen zu fördern. Mit Interesse sehen wir dem Erscheinen der beiden noch folgenden Bände entgegen.

Mainz. A. Kirstein.

XXIV.

Miszelle.

Indulgenz für Verehrung der Immaculata 1503. Der fleißige Chronist der Franziskaner Jakob Polius hat folgende zwei Schriften veröffentlicht:

Exegeticon historicum S. Annae. Colon. 1640;

Historia SS. Joachim et Annae. Herbipol. 1652.

Sein Aufenthalt in Düren, wo das Haupt der hl. Anna verehrt wird und eine bedeutende Wallfahrt besteht, mag ihn wohl zunächst dazu veranlaßt haben. In der zweiten Schrift teilt er S. 71 aus dem Locupletissimus thesaurus literarius RR. PP. Carthusianorum Coloniensium eine Urkunde mit, welche folgenden Beitrag zur Geschichte der Verehrung der unbefleckten Empfängnis liefert:

Digitized by Google

Wir Thomas, durch Gottes und des apostolischen Stuhles Gnade, Bischof von Vicecompona und der hl. Schrift Professor, allen Söhnen der hl. Mutter, der Kirche, ewiges Heil im Herrn ...

Vom Wunsche beseelt, daß die Andacht aller Gläubigen zur reinsten Gottesgebärerin und Jungfrau Maria überall auf dem Erdkreise vermehrt werde, und daß Joachim und Anna. die heiligen Eltern eben dieser unversehrten Jungfrau, von allen in gebührender Ehre gehalten und fortwährend vom christlichen Volke verehrt werden, gewähren wir allen nach geschehener Reue, Buße und Beicht, welche jene von der Kirche auf dem Baseler Concil angenommene fromme Behauptung (assertio), daß die selige Gottesgebärerin, Jungfrau Maria, nie der Erbsünde unterworfen gewesen sei, sondern durch ein besonderes Privileg der Reinheit immer von dieser bewahrt blieb (praeservata), wie es der Mutter Gottes geziemte, predigen, daran glauben und sie annehmen, und welche vor dem Bilde der seligsten Jungfrau das Gebet des Abtes Trithemius, welches beginnt: Ave sole splendidior einmal oder wenn sie dieses Gebet nicht kennen, den englischen Gruß knieend dreimal fromm beten, sowie jenen, welche aus Verehrung der heil. Eltern Joachim und Anna das Gebet desselben Abtes, welches anfängt: O Patriarcha nobilis, und das von der hl. Anna: Salve sanctissima verrichten, und allen, welche andere dazu bringen, daß sie die reinste Empfängnis Mariä (purissima conceptio) verehren, und allen, welche das Andenken ihrer Eltern den Gläubigen bekannt machen oder welche etwas von Vorstehendem befehlen, besorgen oder andere dazu anregen, diesen allen gewähren wir ..... 40 Tage Indulgenz von den ihnen auferlegten Pönitenzen, toties quoties .... Datum Mainz im Jahre des Herrn 1503, Juni 7.

Folgt das Gebet Ave splendidior etc.

Der Indulgenzverleiher Thomas mit dem Familiennamen Ruscher, war Weihbischof von Mainz; er stammte von Gmünden in Franken und hatte seine Studien zu Paris gemacht. Er starb am 8. August 1510 und erhielt sein Grab im Dome (im nördlichen Arme des westlichen Querschiffes).[1])

1) Joannis II, 440; Knodt II, 40; Roth im Katholik 1898, II, 342.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

XXV.

Zur geplanten Emendation des römischen Breviers.

(Von A. Špaldák S. J.)

(Schluß.)

14. Was für eine Reform ist nun, so frägt man sich, bezüglich dieser Fabeln und Irrtümer zu erwarten? Das hängt einerseits von den Prinzipien ab, die man bei der Beurteilung dieser Dinge vor Augen haben wird, und andererseits von deren Befolgung. Wir wollen nun versuchen die Prinzipien herauszustellen, die sich aus Vernunftgründen sowohl wie aus der Tradition als die richtigen ergeben.

An die erste Stelle setzen wir ein sicherlich von niemandem bestrittenes Prinzip: man solle den Heiligen Gerechtigkeit widerfahren lassen. Jo. de Arze hielt es für eine Unmöglichkeit, daß die Kirche in ihrem Gebet einem Heiligen Fehler andichte, die er nicht gehabt, und argumentierte daraus gegen Quignonez für die Identität der Schwester Lazars mit der Sünderin.[1]) Indes wurde tatsächlich bis in die jüngste Zeit herein im Brevier eine Fabel verbreitet, die schon der hl. Augustin als Verleumdung erkannt hat (De bapt. contra Petil. c. 16), deren ungeachtet noch die Brevierkommission Pius IX. (von 1856) erklären konnte, die geplante Reform solle sich nicht auf die Legenden erstrecken: wir meinen die Fabel vom Falle des Papstes

1) „Quae sane si vera non essent, gravem inureret notam clarissimae huic heroinae Ecclesia, quum pudicam alioquin feminam peccatricis elogio infamaret; quod certe crimen longe gravius esset, quam quod in Didonem Vergilius commisit; qui tamen ob hanc causam gravissima obiurgatione reprehensus fuit.“ C. 18. *Roskovány* p. 707. Quignonez hatte die Frage unentschieden gelassen.

Digitized by Google

Marcellinus.[1]) Es wäre gegen das achte Gebot gewesen, wenn man trotz der besseren Einsicht den alten Text unverändert an seinem Platze gelassen hätte.[2])

Auch das zweite Prinzip dürfte nicht in Frage kommen, daß nämlich zur superstitio cultus indebiti falsi nicht mitgewirkt werden dürfe. Daß in der Tat eine cooperatio materialis in dieser Beziehung in zahlreichen Fällen vorhanden ist, dürfte sich aus dem oben Gesagten ergeben.

Auch mit dem dritten Prinzip bewegen wir uns in der Moral und zwar in der Lehre von den Pflichten gegen den Nächsten; es heißt: vermeide das Ärgernis! Die Fabeln von der Kirche vorgelegt sind eine Gefahr für den Geist der Zweifelsucht. H. Grisar bestätigt das in seiner auf dem Münchener Gelehrtenkongreß gehaltenen Rede über Hyperkritik und Hyperkonservativismus in der Geschichte[3]) aus seiner Erfahrung: „Wiederholt sind mir, sagt er, gebildete Laien begegnet, denen diese törichten Traditionen heftige Versuchungen gegen den Glauben erweckt haben." Jenes Ärgernis aber, das etwa Andersgläubige an feststehenden Überlieferungen nehmen, kann natürlich kein Grund zur Reform sein.[4])

Aber auch wenn die Gefahr für den Glauben nicht vorhanden sein sollte, so würde wohl der begründete Ekel selbst, den die Lektüre solch unwahrer Geschichten oft erregt, genügen, um ihre Ausmerzung geboten erscheinen zu lassen.

---

1) Siehe darüber Hefele, Konziliengeschichte I, § 10. S. 118 f. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im M.-A. I. S. 720 f.

2) Der frühere Text (26. April) lautete: „Marcellinus in immani Diocletiani imperatoris persecutione perterritus deorum simulacris thus adhibuit." Seit 1883 lesen wir statt dessen: „Multas pertulit angustias ob improbam eorum severitatem, qui eum redarguebant de nimia indulgentia erga lapsos in idololatriam, quaeque causa fuit, ut per calumniam infamatus fuerit, quod thus idolis adhibuisset."

3) Kath. Kirchenzeitung. Salzburg 1901, S. 469. Vgl. P. A. Kirsch, Die hist. Brevierlektionen S. 24.

4) Der Erzbischof von New-York, der 1830 mit Rücksicht auf die Schmähungen der Kirche in protestantischen Blättern, den Anlaß des Ärgernisses, das Offizium und Fest des hl. Gregor VII. am liebsten entfernt hätte, bekam auf seine diesbezügliche Anfrage von Rom den Bescheid, er dürfe nichts ändern.

Digitized by Google

Mit Bezug auf die Brevierreform unter Pius V. heißt es in einem Briefe bei Roskovány V, 581 s.: Adversus antiquum breviarium adductum erat et id, quod non parum *fastidii* creent sanctorum legendae, quarum nonnullae apogryphae sint, aliae parum aut nihil contineant de vita sancti, insuper inconcinne et ad offensionem simplicium contra decorum et honestatem christianam compositae conspiciantur. Hoc in merito iteratis discussionibus habitis in eo coaluerunt deputati, ut e singulis legendis excerperentur magis authentica et novitus stilo meliore celebriora facta deducerentur ad aedificationem et *contentum* legentium.

Man könnte von diesem Standpunkte auch noch geltend machen, trotz eigener besserer Überzeugung die Fabeln im Brevier stehen lassen, heiße ein Werk der Barmherzigkeit versagen, Unwissende nicht belehren. Aber das allein würde natürlich nicht ausreichen.

15. Es kommt jedoch weiter in Betracht, daß die Kirche die Lesungen der 2. Nokturn als glaubwürdige Erzählungen stets aufgefaßt hat und aufgefaßt wissen will. Dafür spricht zunächst schon die Bezeichnung „historisch" selbst, welche die Kirche ihnen beigelegt hat, davon zeugt klar deren Auswahl, zeugen die bisher vorgenommenen Korrekturen. Quignonez stellte seinerzeit in der Vorrede zu seinem neuen Brevier als dritten Zweck des Breviergebetes auf: „ut religionis quoque futuri magistri quotidiana s. scripture et eccles. historiarum lectione erudiantur ... et potentes sint exhortari in doctrina sana et eos, qui contradicunt arguere." Und darin ist er damals auf keinen Widerspruch gestoßen. Es kann aber die Kirche offenbar nicht für historische Wahrheit ausgeben, was sich als falsch erwiesen. [1])

Aber nicht nur was sicher falsch ist, muß aus den historischen Lektionen verbannt werden, sondern nichts was nicht sicher verbürgt und unzweifelhaft ist, darf darin Aufnahme finden. Mit dieser Behauptung stoßen wir allerdings bei Konservativen auf nicht geringen Widerspruch, sind aber unserer Sache ganz sicher.

Ladislaus Graf Kalocsa de Kollegrád et Zay-Ugrócz, Erzbischof von Kalocsa verwirft in seiner Repraesentatio ad

1) Einer anderen Meinung scheint freilich M. Ad. Nickel zu sein: Das römische Brevier. Frankfurt [2] 1850.

Digitized by Google

regiam Majestatem 1805 (bei Roskovány V, 908) unsere Ansicht ausdrücklich: „Nam has relationes ex vitis sanctorum in officio divino positas numquam ecclesia ut certas et indubitatas ac a se approbatas in officium divinum intulit, neque easdem ex defectu certitudinis earum per longissimum, quo illas recitari iubet, tempus ex eodem officio expunxit, adeoque facto ipso ostendit non esse ex dignitate officii divini, ut in illo nihil nisi quod prorsus certum et indubitatum, quodve ab Ecclesia approbatum est, habeatur." Übrigens anerkennt er nicht einmal die Notwendigkeit einer Korrektur der sicher falschen Daten: „Mihi videtur parum aut nihil ad honorem sanctorum referre, an praemissae, quae in breviarium illatae sunt, historiae verae, dubiae aut falsae sint; utcumque enim se istud habeat, si is, qui haec ex breviario recitat, id ea mente qua ecclesia praescribit, i. e. Deum colendi et praecepto ecclesiae obediendi recitat, certe et Deum glorificat . . et acta factaque ibi relata . . in pium pro bono animae suae ac aliarum animarum usum deducere potest etc."

16. Vernehmen wir zuerst die positiven Gründe unserer Gegner.

a) Pius V. hat jede Änderung an seinem Brevier untersagt.[1]) Darum hat auch Clemens VIII. die unter ihm vorgenommene Reform für eine Korrektur der Druckfehler und der von Unberufenen in eigenmächtiger Weise angebrachten Veränderungen oder Zusätze erklärt.[2]) Damit ist aber eine derartige Umwälzung, wie sie die Reinigung des Breviers von alle den angezweifelten Angaben mit sich bringt, gänzlich ausgeschlossen.

Diese Argumentation, die übrigens zu viel beweist, beruht

1) „Nullo umquam tempore vel in totum vel ex parte mutandum" Bulle *Quod a nobis.*

2) Breve *Cum in ecclesia* (10. Mai 1602): „Cum vero progressu temporis typographorum negligentia et incuria et nimia aliorum etiam, ea quae ad ipsos non pertinent, temere sibi assumentium audacia ac licentia, multi errores in illud irrepserint ac tum in sacra scriptura et lectionibus patrum tum in vitis sanctorum et rubricis aliisque locis *sine nostra et romanorum pontificum praedecessorum nostrorum auctoritate* pro cuiusque arbitrio pleraque addita et mutata fuerint, ita ut nulla iam reperiantur breviaria, quae a prima editione eiusdem Pii in multis non discrepent atque dissentiant et aliqua recognitione indigeant etc."

Digitized by Google

auf evident falschen Voraussetzungen. Denn daß jene Deutung der Worte Clemens VIII. dem tatsächlichen Sachverhalt nicht entspricht, kann niemand bestreiten, der den Verlauf der Reformarbeiten unter seinem Pontifikat kennt. Das Verbot Pius V. aber bezüglich der Änderungen am Brevier hat ebenso wie das Verbot Gregors XIII. bezüglich der Änderungen am Martyrologium nur jene Änderungen im Auge, die „fiunt auctoritate privata — sed non in illis, quae fiunt intercedente sedis apostolicae auctoritate“ (*Benedictus XIV.*, De serv. Dei beat. l. 4, p. 2, c. 18, n. 1).

b) Einen größeren Schein für sich hat der zweite Grund unserer Gegner. Sie berufen sich auf das Verfahren der Korrektoren unter Clemens VIII. und Urban VIII. Das Prinzip, von dem sich die Verfasser bei der Emendatio breviarii romani angeblich leiten ließen, war: „In hac breviarii romani correctione data est opera, ut quam minima mutatio fieret. . . Quod pertinet ad lectiones ea sustulimus vel mutavimus, quae manifesto falsa esse constabat, ea vero non attigimus, quae auctoritate vel ratione commode defendi poterant.“ (Zeitschrift f. kath. Theologie. Innsbruck 1884 (VIII.), S. 297.) Man huldigte dort also dem Grundsatze: in dubio melior est condicio possidentis. Aber auch unter Urban VIII. galt dieses Prinzip.

> „Quae controversa erant, alicuius tamen gravis auctoris testimonio suffulta aliquam haberent probabilitatem, retenta sunt eo modo, quo erant, cum falsitatis argui non possent, quamvis fortasse altera sententia sit a pluribus recepta.“ *Gavantus*, Thesaur. s. rit. [5] II, sect. V, c. 12, n. 16. (Antverpiae 1634.)

17. Um die soeben vorgebrachten Beweismomente zu beurteilen, könnten wir vor allem fragen: Kann das Verfahren der Brevierkommission Clemens VIII. die Norm für eine jede künftige Reform sein? Wenn wir alle die von Ant. Bergel in der Zeitschrift f. kath. Theol. 1884 (VIII.), S. 302—343 veröffentlichten „Caesaris *Baronii*, S. R. E. Card. Animadversiones in Historiam sanctorum Breviarii romani“ befragen, so scheint die unglaubliche Willkür der Kommission an sich schon ein entschiedenes Nein als Antwort zu fordern. Oder wird man an der das angebliche Prinzip so gut wie jedes andere mit Füßen tretenden Willkür zweifeln, wenn man bemerkt, daß von den

Digitized by Google

vielen auf die Vorschläge des Baronius hin veränderten Angaben der Regierungszeit einzelner Päpste kaum die eine oder die andere mit seiner Korrektur sich deckt? Es scheint geradezu, als hätte man es darauf abgesehen, diesem Gelehrten wenigstens in diesen Daten ja nicht recht zu geben.

Die folgende Tabelle soll die behauptete Willkür in den chronologischen Angaben anschaulich machen:

Lesung	Brev. Pian.	Baron.	Brev. Clem.
Fabianus 20./I.	14 J. 10 M. 15 T.	13 J. 4 T.	15 J. 4 T.
Leo 11./IV.	21 J. 1 M. 13 T.	21a. minus aliquot dieb.	20 J. 10 M. 28 T.
Anicetus 17./IV.	11 J. 4 M.	9 J. 3 M. 3 o. 4 T.	8 J. 8 M. 24 T.
Gaius 22./IV.	11 J. 4 M. 11 T.	12 J. 4 M. 6 T.	12 J. 4 M. 5 T.
Marcellinus 26./IV.	9 J. 2 M. 26 T.	7 J. 9 M. 26 T.	7 J. 11 M. 23 T.
Johannes 27./V.	2 J. 9 M. 17 T.	3 J. 9 M. 5 T.	2 J. 9 M. 14 T.
Felix 30./V.	4 J. 3 M. 15 T.	4 J. 5 M.	2 J. 4 M. 29 T.
Pius 11./VII.	11 J. 2 M. 21 T.	11 J. 5 M. 25 T.	9 J. 5 M. 27 T.
Victor 28./VII.	10 J. 2 M. 10 T.	10 J. 1 M. 27 T.	9 J. 1 M. 28 T.
Innocent. 28./VII.	15 J. 2 M. 20 T.	„dicas 21“	15 J. 1 M. 10 T.
Sixtus II. 6./VIII.	2 J. 10 M. 22 T.	1 J. 11 M. 18 T.	11 M. 12 T.
Zephyrinus 26./VIII.	9 J. 7 M. 10 T.	20 J. ?	18 J. 18 T.
Callistus 14./X.	6 J. 2 M. 20 T.	5 J. 1 M. 13 T.	5 J. 1 M. 12 T.
Clemens 23./XI.	9 J. 2 M. 10 T.	9 J. 6 M. 7 T.	9 J. 6 M. 6 T.
Silvester 31./XII.	23 J. 10 M. 11 T.	21 J. 4 T.	21 J. 10 M. 1 T.

Indes stimmen merkwürdigerweise tatsächlich die Angaben des Brev. Clem. mit denen in den Annalen des Baronius überein (das „*octo* annos minus mensibus tribus ac diebus septem“ bei Anicet ad ann. 175 (in der Ausgabe von Augsburg 1738) ausgenommen). Das allein bestimmt uns, auf die scheinbare Hintansetzung der Auktorität des Baronius keinen Wert zu legen. Eine Lösung des Widerspruches zwischen den Adnotationes und den Annalen wollen wir nicht versuchen.

Nichtsdestoweniger ist aber festzuhalten, daß, wie aus derselben Tabelle hervorgeht, das Verfahren der Kommission unter Clemens VIII. mit ihrem angeblichen Prinzip nicht zu vereinbaren ist.

Aber auch das angebliche Prinzip selbst wollen wir einer Prüfung unterziehen. Wollte man das: In dubio melior est condicio possidentis ganz allgemein verstehen, also dahin, daß jede zweifelhafte Angabe ungestört an ihrem Platze zu belassen sei, gleichgiltig wie sie ins Brevier gelangt ist, so würde man damit der Kommission eine Lächerlichkeit unterschieben, von der sie weit

Digitized by Google

entfernt war. Nimmt man aber darauf Rücksicht, daß eine solche zweifelhafte Angabe auf einem Wege ins Brevier aufgenommen wurde, der einen derartigen Konservativismus vollauf berechtige, so können wir nicht umhin, die Legitimität eines solchen Heimatrechts für sie in Abrede zu stellen. Das Vertrauen, das man im Konzil von Trient auf Pius V. gesetzt hatte, er werde nur Authentisches und aus sicheren Quellen Geschöpftes in sein Brevier aufnehmen (Roskovány V, 582), war objektiv betrachtet, für die damaligen Zeitumstände mehr als optimistisch.

Um die Arbeit der Kommission unter Pius nach dieser Seite hin würdigen zu können, genügen einige Beispiele.[1]) Daß zunächst an den 84 aus dem Quignonez'schen Brevier herübergenommenen Legenden nicht strenge Kritik geübt wurde, wie zu erwarten gewesen wäre,[2]) beweist z. B. ein Vergleich der Legenden des Papstes Marcellus 16./I. und des hl. Tryphon und Genossen 10./XI. in den beiden Brevieren. Von Marcellus erzählte Quignonez (nach einer Ausgabe von Paris, Druck von Oliverius Mallard; auf dem letzten Blatt das Datum: XVI. cal. Novembris MDXXXIX): „Huius hortatu Priscilla et Lucina matrone Romane adducte sunt: altera ut coemiterium suis sumptibus via Salaria construeret, altera ut ecclesiam dei heredem suorum bonorum instituet.“ Im Pianischen Brevier hieß es (nach einer Ausgabe von Venedig bei Juntas 1578): „Cuius hortatu due matrone romane Priscilla cemeterium suis sumptibus via salaria edificandum curavit, Lucina bonorum suorum Dei ecclesiam fecit heredem etc.“ Über Triphon stand im Quignonianum: „Ad Saxoniam in vico Absado Decio imperatore in christianos seviente, Triphon a persecutoribus comprehensus“ etc. Das Pianum gab der Stelle die Fassung: „Triphon, Decio imperatore, cum Absadi in Saxonia Jesu Christi fidem predicans omnes ad eius cultum perducere conaretur, a Decii satellitibus comprehensus“ etc. Ferner die Veränderungen, die man an den Lektionen bei der Herübernahme vornahm, weil die Legenden des Quig-

1) Wir wählen dabei nur solche Angaben aus, von denen schon Baronius in den genannten Adnotationes nachwies, daß sie mit den Akten im Widerspruch stehen.

2) S. Tübinger theol. Quartalschrift 1884 (LXVI) S. 634.

Digitized by Google

nonez zu nüchtern und trocken schienen, waren oft recht oberflächlich und nicht darnach angetan, den historischen Wert der Berichte zu steigern. Ein Beispiel dafür ist die Lesung vom h. Hilarius 14./I. (bei Quignonez 31./I.). Bei Quignonez hieß es nur: „Hilarius natione Gallus propter ingentem eius doctrine ac sanctitatis opinionem, magno totius populi consensu Pictavorum in regione Aquitania episcopus creatur.“ Ins Breviarium Pianum kam ohne weiters der Zusatz: „mortua uxore“ (episcopus creatur).

Bei den neu hinzugekommenen Lesungen war man nicht gerade glücklicher. Beweis dessen ist die Angabe vom h. Apollinaris 23./VII.: „Praecipitatur in mare, unde ereptus est“; und: „Cum autem in Serapidis templo daemoni se responsa daturum negaret“ etc. — Bei Vitus 15./VI. ist aus dem filius, der nach dem alten Brevier von einem unreinen Geiste geplagt wurde, eine filia geworden.

Was dann das Vorgehen unter Urban VIII. anbelangt, so bezeugt derselbe B. Gavanti, daß man der Meinung war, bei der Korrektion unter Clemens VIII. sei durch Baronius und Bellarmin schon alles Zweifelhafte mit unerbittlicher Strenge ausgeschieden worden.

18. Wir wollen nun selbst Umschau halten, ob wir etwa in der Tradition den einen oder den andern Anhaltspunkt für unsere Ansicht entdecken könnten.

Schon das „Gelasianische Dekret“ [1]) könnte von uns vielleicht verwertet werden: „Ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in s. romana ecclesia non leguntur [gesta ss. Martyrum], quia et eorum, qui conscripsere, nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus aut Judaeis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit scripta esse putantur.“ (*Migne*, Patrol. l. 59, col. 160; *Thiel*, Ep. rom. pont. p. 454).

Auch Kardinal Quignonez könnten wir für uns in Anspruch nehmen. Doch wäre uns damit nicht viel geholfen — wenn ihm darin seine damaligen Gegner widersprochen hätten. Aber gerade seine Grundsätze bezüglich des historischen Teiles im Brevier wurden sowohl von Jo. de Arze als auch vom Tridentinum ak-

1) Siehe darüber bei O. Bardenhewer, Patrologie. Freib. 1894. S. 40 f.; H. Grisar, Geschichte Roms I. Bd. S. 735 f.

Digitized by Google

zeptiert und seine historischen Lesungen zum großen Teil ins neue Brevier herübergenommen.

Paul IV. wollte nur Zuverlässiges und Undiskutierbares in seinem Brevier beibehalten. (Vgl. P. A. Kirsch, Die historischen Brevierlektionen 1902, S. 7.)

Wie Pius V. dachte, zeigen seine Worte in der Bulle *Quod a nobis*: „remotis eis, quae aliena et incerta essent." Die Kommission unter ihm unterdrückte z. B. die Legende der h. Margarita (20./VII.), weil sie von ihr ungewiß gefunden wurde.

Unter Gregor XIV. wurde gleichfalls nicht nur was absolut unhaltbar schien, ausgeschieden, sondern auch das, was als zweifelhaft galt, beseitigt.

So beim h. Andreas die Worte „natu maior" (nach Epiphan. gegen Chrysost., Beda, Thom.); bezüglich des h. Nikolaus das Wort ‚nutricis' „cum non satis constat materne an nutrix lac ei dederit". Was valde ambiguum ist apud scriptores, das wollen sie tilgen (acta die 4. Julii). In Betreff des h. Damasus „poenam talionis delendam censuerunt, cum res ambigua sit et nitatur fundamento suspecto, nempe epist. illa nomine Damasi ad episcopos Africanos, et a nullo vetere scriptore comprobetur nec de ea exstet antiqua traditio et solum in hoc ultimo breviario romano posita sit: ac praeterea Julius Papa ante eum idem decreverit". (Bei S. Bäumer, Gesch. des Breviers 1895, S. 491.)

Urban VIII. schärfte in seinem Breve Divinam psalmodiam denselben Grundsatz ein und begründete ihn, wie wir eingangs vernommen haben, in der herrlichsten Weise. Seine Brevierkorrektoren versäumten es auch nicht, seine Grundsätze praktisch zur Geltung zu bringen.

Keine Makel wollten sie im Brevier dulden; daher die Änderungen in den unbedeutendsten Angaben. Z. B. 27./I. (Jo. Chrysost.): früher: „Apud Eudoxiam etiam, quod eam propter ademptum *Callitropae* viduae *agrum* reprehendisset, graviter offendit". Jetzt: „Apud Eudoxiam etiam, quod eam propter *Callitropae* viduae *pecuniam* et alterius viduae agrum reprehendisset, graviter offendit."

19. Als dann Benedikt XIV. kam, verweilte sein weiter Blick nicht bloß auf den falschen Legenden, die das Brevier ver-

Digitized by Google

unzierten, sondern auch auf den zweifelhaften: „gliscentes in Acta sanctorum vel falsas vel dubias historias“ (Roskovány V, 568). Und darin glaubte er sich mit dem Konzil von Trient in Übereinstimmung.

Und in einem Brief (vom 7. Juni 1743) an Kardinal de Tencin (bei *Batiffol*, Histoire du brév. p. 293, n. 2) teilt er ihm die Absicht mit, bei allen Heiligen, Maria und die Apostel ausgenommen, es bei einer bloßen Kommemoration bewenden zu lassen. Man werde vielleicht Vorstellungen machen, eine solche Maßregel sei eine Neuerung, die eine Herabminderung des bisherigen Heiligenkultes bedeute. Aber so könnten nur diejenigen die Sache auffassen, welche von der Wahrheit alles dessen, was im Brevier steht, so überzeugt sind, daß sie dafür den Martertod erdulden wollten. Ihr Geschrei sei aber viel geringer anzuschlagen als der Vorwurf, den man auf sich lade, wenn man apokryphe und zweifelhafte Angaben lesen lasse. Diesem Vorwurf könne man aber nicht anders entgehen, als daß man sich entschließe, mit der alten Einrichtung des Breviers in diesem Punkte zu brechen.

Die Grundsätze Benedikts beseelten auch seine Brevierkongregation, nur daß sie die Möglichkeit einer Korrektur ohne die von jenem geplante große Umwälzung bis zu einem gewissen Grade annahm.

Wir können es uns nicht versagen, einige Begründungen, mit denen die Kongregation ihr Urteil versah, wenn sie eine Legende verwarf, hier anzuführen:

Agatha: Acta eius a recentioribus inter apocrypha recensentur.

Blasius: Quae in eius vita narrantur, inepta sunt et male consuta.

Caius: Nullius vel dubiae fidei.

Callistus: Incerta sunt, quae ibi narrantur.

Cletus: Incerta.

Lucia: Certae et exploratae fidei non sunt.

Nazarius: Acta apocrypha.

Nereus: Fidei valde dubiae.

Nicolaus: Suspectae admodum fidei.

Mehreres siehe bei P. A. Kirsch, Die historischen Brevierlektionen 1902, S. 16 f. — S. Bäumer macht der Bre-

Digitized by Google

vierkonkregation Benedikts XIV. den Vorwurf, „daß sie in ihrer Skrupulosität zu weit gegangen sind und mit rauher Hand zarte Pflanzen angefaßt, mit dem Unkraut auch manchen Weizenhalm, mit der Spreu manches gute Korn weggeworfen haben.“ Allein, hält man den richtigen Grundsatz fest, auch das Zweifelhafte sei zu entfernen, so sind jene Männer im Recht. Was schadet es, wenn sich hintendrein das Zweifelhafte als sicher erwiesen herausstellt? Der Schaden ist gewiß nicht unersetzlich. Aber aus Quellen, die zwar „einen guten Fonds von Wahrheit“ enthalten, „der von der Legende oder Sage nur umrankt ist“, schöpfen, auf die Gefahr hin, die Ranken nicht alle entfernt zu haben, steht der Kirche nicht gut an.

Endlich stimmen mit dem Urteile der römischen Päpste und Brevierkommissionen auch die Urteile der Partikularsynoden überein, soweit sie sich in dieser Frage ausgesprochen haben.

So will die Syn. Namurcensis (1570) „falsa, incerta vel non veri similia“ entfernt und an dessen Stelle solida gesetzt wissen. (Roskovány V, 236.) Der Erzbischof von Trier beschloß 1748 vom Diözesanbrevier auszuschließen: „quae aut minus certa aut ad alendam fidelium pietatem, erudiendam fidem, fervorem accendendum parum idonea deprehendebantur.“ (Roskovány V, 729.)

Verlangt man zum Überfluß noch Vernunftgründe für unsere Ansicht, so begnügen wir uns mit dem einen: „Divinam psalmodiam . . . decet esse non habentem rugam neque maculam.“

20. Doch noch ein Bedenken unserer Gegner bleibt uns zu beseitigen, die angeblichen praktischen Schwierigkeiten der Durchführung. Man zweifelt vor allem selbst an der Möglichkeit einer so weitreichenden Korrektur.

Seit den ungedruckten Criticae in breviarium animadversiones des Jesuiten Fabius Danzetta und den Verbesserungsvorschlägen des Ernestus Wirstemburgius (1777 in den Annales eccles. florent.; cf. Nova bibliotheca eccles. friburg. 1781. Vol. 6.) sind wiederholt kritische Bemerkungen zu den Lektionen geliefert worden. Auch die Bollandisten haben wichtige Beiträge

Digitized by Google

geleistet. Aber auch sie sind nicht immer ganz zuverlässig,[1]) und um das Ideal eines Breviers in Betreff seiner historischen Teile zu verwirklichen, müßte man sich noch immer die Kongregation Benedikts XIV. zum Muster nehmen. Und in der Tat, wo die Quellen so spärlich fließen, wie etwa bei der h. Martina, warum sollte man da nicht die historischen Lesungen durch Homilien ersetzen, oder auch das Fest einfach streichen?

Bezüglich des letzteren erklärte die Kongregation Benedikts XIV. (Roskovány V, 614): „Si hoc olim fieri potuit, dum numerus sanctorum in breviario minor fuit: cur non posset nostris diebus fieri, dum numerus sanctorum ad prisca officia inde a Pio V. hucusque additus centesimum superat?"

Manche Schwierigkeit würde gerade auf diesem Wege am besten beseitigt werden. So könnte man das Beispiel jener Kongregation, die das Fest der Translatio domus Lauretanae (10./XII.) unterdrückte (Roskovány V, 614), ohne Bedenken befolgen.

Auch wo aus den Quellen nur chronologische Angaben zu schöpfen sind, dürfte ein ähnliches Verfahren geraten erscheinen.

Aber, setzt man sich auf diese Weise nicht der Gefahr aus, manche jetzt noch unerwiesene Erzählungen zu entfernen, die sich später als vollkommen glaubwürdig und sicher herausstellen?

Wir meinen, daß die Zahl solcher zweifelhafter Legenden im Brevier recht gering ist, welche Hoffnung auf dereinstige Beglaubigung hätten, und welche darum als ein vorläufiges Surrogat für die in Aussicht stehenden allen Anforderungen der Kritik genügeleistenden historischen Lektionen einstweilen, selbst auf die Gefahr hin, daß sie sich später als sicher falsch herausstellen, noch Gnade für Recht erfahren sollen. Aber gesetzt auch, ihre Zahl wäre bedeutend, so bliebe noch das entscheidende Moment zu berücksichtigen, das wir auch früher schon bei Gelegenheit betonten: die Kirche kann das Verfahren, durch welches das Mittelalter in seinem Unverstand das Brevier mit Histörchen verschiedenen Ursprungs ausschmückte, nur verurteilen, und was auf diesem Wege in ihr Gebet eingeschmuggelt worden ist, als ein dessen unwürdiges Beiwerk behandeln. Wird sich später

1) Darüber Pastor bonus XV (1903) S. 279—284. (H. Krones.)

Digitized by Google

etwas, was sie aus diesem Grunde getilgt, als wirklich wertvoll erweisen, so wird sie dessen Aufnahme auf legitimem Wege kein Hindernis in den Weg setzen. — Auf den Vorwurf einer Herabminderung des bisherigen Heiligenkults durch derartige Maßnahmen haben wir oben die Antwort Benedikt XIV. vernommen.

Eine andere praktische Schwierigkeit, welche die Hyperkonservativen vorschützen, ist die Einbuße, welche das Ansehen des Breviers durch eine derartige radikale Umgestaltung erleiden würde. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir darauf erwidern: Das Brevier kann, solange in ihm auf illegitimem Wege eingedrungene Angaben ihren Platz behaupten, nicht jenes Ansehen de iure oder de facto genießen, welches ihm seiner idealen Stellung gemäß gebührt. Nicht um ein Ansehen, das etwa das Brevier mit Unrecht genießt, ist zu fürchten; die Wahrheit kommt nur durch sich selber zu Ehren.

Die angeblichen praktischen Schwierigkeiten zeigen sich demnach im Lichte besehen, nur als ein mißlungener Versuch, das Prinzip des Hyperkonservativismus auf vernünftige Grundlage zu stellen und in der Kirche, die ihm prinzipiell nie gehuldigt hat, zur Geltung zu bringen.

Dagegen geben wir zu, daß es tatsächlich bei früheren Reformversuchen sogar unüberwindliche praktische Schwierigkeiten gegeben hat, welche die Kommission bestimmen konnten, diese oder jene Änderung trotz Erkenntnis des wahren Sachverhaltes zu unterlassen. Diese Schwierigkeiten und Hindernisse haben sich aber immer nur auf einzelnes erstreckt und existieren heutzutage wenigstens zum größten Teil nicht mehr.

Ein Beispiel dafür ist die oben erwähnte Verwechslung des Dionysius Areop. und Paris., an der man aus Rücksicht auf die Griechen nicht rütteln mochte. Vgl. Zeitschrift f. kath. Theol. Innsbruck 1896 (XX.), S. 399.

Die Aufgabe einer Brevierreform wäre in Rücksicht auf die historischen Lektionen nach alle dem ziemlich bestimmt. Wollte man sich in der angedeuteten Weise zu einer nach Benedikts Vorgang den Tadel der Neuerung nicht scheuenden Reform entschließen, so könnten unsere Hoffnungen recht bald in Erfüllung gehen, die Makeln, welche das leichtgläubige Mittelalter mit seinen Fabeln der divina psalmodia angeheftet, würden getilgt sein und die Klagen verstummen.

Digitized by Google

Was uns die Zukunft wirklich bringt, wiſſen wir nicht; in der Zuverſicht aber, daß ſich auch Leos XIII. hiſtoriſch-liturgiſche Kommiſſion von den Grundſätzen ihrer Vorgänger leiten läßt, und unſer Ideal früher oder ſpäter verwirklicht, können wir uns den beſten Hoffnungen hingeben, unterdeſſen uns aber vertröſten mit dem Gedanken an jene, vollkommene „hymnodia, quae canitur assidue ante sedem Dei et Agni.“

A. M. D. G.

XXVI.

Die liturgiſche Verehrung des hl. Bonifatius, Apoſtels der Deutſchen, in der Diözeſe Mainz.

(Fortſetzung.)

II.

Der Feſttag des hl. Bonifatius — ein gebotener Feiertag.

Bald nach dem Martyrium fing man an, den dies natalis des Heiligen, den 5. Juni, als gebotenen Feiertag zu begehen.[1]) Als ſolcher erſcheint er in der Erzdiözeſe Mainz ſicher im zweiten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts. Rabanus verfaßte nämlich um dieſe Zeit ein Werk, das den Titel führt „Homiliae de Festis praecipuis, item de virtutibus.“ In der „Praefatio ad Haistulfum Archiepiscopum“ ſchreibt er: „Jussionibus tuis obtemperans, beatissime Pater, sermonem confeci ad praedicandum populo, de omnibus quae necessaria eis credidi; hoc est, primum *qualem observantiam deberent habere in festivitatibus praecipuis*, quae sunt in anni circulo, ut *vacantes ab opere mundano*, non vacui fierent a verbo divino, sed cognoscentes Dei voluntatem, factis eam implere studerent.“[2]) Nun trägt

1) Z. B. in England, zu Utrecht, Fulda ꝛc. Walafrid Strabo († 849), ein Schüler Rabans, verfaßte „in natale S. Bonifacii“ folgendes Diſtichon:

Gaudia praesentis, Bonifaci sancte, diei
Nos salvent, Domino dante, tuis meritis.

Vgl. Mabillon, Acta SS. O. S. B. Saecul. III. P. II. pag. 90, n. 11. — Vgl. auch Serarius M. R. Lib. III. Notat. LI. pag. 567 s.

2) Migne, P. L. 110, 9. 47.

Digitized by Google

aber die XXIV. dieser Homilien die Überschrift: „In die natali sancti Bonifacii.“ Also gehörte um das Jahr 820, wo Rabanus dieses Werk verfaßte, das Bonifatiusfest zu den „festivitates praecipuae“ der Mainzer Erzdiözese, an welchen die Gläubigen „ab opere mundano“ sich enthalten mußten. — Als „herkömmliches Festum chori et fori“ ist das Bonifatiusfest bezeichnet auch im Synodaldekret des Erzbischofs Adolf II. vom 15. Mai 1464,[1]) in der Mainzer Agende vom Jahr 1551 und im Ordinarius[2]) der Domkirche.

Rabanus widmet in seinem Martyrologium dem hl. Bonifatius und dessen Gefährten unterm 5. Juni folgendes Elogium[3]): „Nonis Junii. Bonifacii Archiepiscopi in Fresonis martyrii passio peracta est, et Eoban coëpiscopus eius cum servis Dei Wintrunge, et Walthere, Scirbalde, et Bosan, et Amunde, et Aethelhere, Waccare et Gunduacare, Willehere, et Hathofulfe.

III.

Meßoffizien zu Ehren des hl. Bonifatius.

1. Der Name des hl. Bonifatius in den Gebeten des Meßkanons: Communicantes, Nobis quoque peccatoribus und Libera.

Die liturgische Verehrung eines Heilgen besteht hauptsächlich in Missa et Officio de Sancto. Was bieten uns nun die mittel-

---

1) Joannis, Mog. Rer. I, 780, nota 9.

2) Über dieses Buch vgl. „Katholik“ 1901, II, 231. Anmerk. 2.

3) Entnommen aus einer Handschrift des Martyrologiums, um das J. 1100 für das Mainzer Domstift angefertigt, ehemals Eigentum des Kollegiums der Gesellschaft Jesu zu Mainz, jetzt der Stadtbibliothek daselbst (Cod. 66). Vgl. Falk, Dombibliothek S. 121 ff. — Hier wo vom Fest des hl. Bonifatius die Rede ist, verdient erwähnt zu werden P. Lambert Auer, der erste Rektor des Mainzer Jesuitenkollegiums, ein überaus gelehrter und seeleneifriger Mann und glühender Verehrer des Heiligen. Als er nämlich das Leben des hl. Bonifatius und die von ihm ausgestandenen Mühsale und Strapazen bei sich erwog, ergriff ihn, wie Serarius (M. R. Lib. III, Notat. I.I. pag. 568) berichtet, das Feuer heiliger Begeisterung; und da er sehnsüchtig wünschte, daß auch andere durch solches Beispiel begeistert und zur Nachahmung hingerissen würden, zog er im J. 1562 einige gleichgesinnte Gefährten an sich. Am Abend vor dem Bonifatiusfeste begaben sie sich, als man eben bei der Mahlzeit das Martyrologium las, zusammen in den

Digitized by Google

alterlichen Meß- und Brevieroffizien der Erzdiözese Mainz bezüglich des hl. Bonifatius?

Als Beweis hoher kirchlicher Verehrung eines Heiligen gilt der Umstand, daß sein Name im Meßkanon erwähnt wird. Diese Ehre genoß der hl. Bonifatius im Mittelalter.

Die Oration Communicantes im Kanon erhielt ihre gegenwärtige Gestalt etwa in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Später erweiterte man die Reihe der darin befindlichen Heiligennamen. Dies geschah besonders im Gebiet der gallischen Kirche. Im 7. Jahrhundert wurden im fränkischen Reiche wohl ziemlich allgemein im Communicantes nach den Martyrern die sechs Bekenner kommemoriert: Hilarius, Martinus; Augustin, Gregor; Hieronymus, Benediktus. Das Beispiel fand Nachahmung. Bald finden sich die Namen der in einzelnen Diözesen und Klöstern besonders verehrten Heiligen und Patrone entweder vor oder nach den genannten sechs Konfessoren (je nachdem sie Martyrer oder Bekenner waren) beigefügt. So wurde auch in Deutschland, besonders in den von Fulda beeinflußten Handschriften der Sakramentarien und Missalien, der hl. Bonifatius mit oder ohne seine Gefährten am Schluß der Martyrerreihe eingeschoben. Auf gleiche Weise kommemorierte man ihn im Nobis quoque peccatoribus und im Libera. In letztere Oration nach dem hl. Andreas die Namen von Diözesan- oder Kloster-Heiligen und Patronen einzuschalten, hielt man allgemein für erlaubt.[1])

2. Drei Meßoffizien zu Ehren des hl. Bonifatius aus einem Mainzer Sakramentar des 9. Jahrhunderts.

Das Mainzer Priesterseminar besitzt eine Handschrift, deren erster Teil ein reines gregorianisches Sakramentar enthält. Nach dem Urteil kompetenter Fachmänner[2]) ist dieser Teil der Hand-

Speisesaal, wo sie sich scharf geißelten und mit lauter Stimme oft die Worte wiederholten: „Der hl. Bonifatius hat 36 Jahre lang im Weinberg des Herrn gearbeitet, und wir Elende, was haben wir Gutes getan?"

1) Nach Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum. Freiburg 1896. S. 406 ff.

2) Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines. 1892. S. 307—311. — Falk, Dombibliothek S. 115—118. — Daniel (Cod. liturg.

schrift sicher in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschrieben, und zwar speziell zum Gebrauche des St. Albanskloster (oder vielleicht der bischöflichen Kirche St. Martin?) zu Mainz.

In einem Nachtrag, der nach Probst nicht vor dem Ende des 9. Jahrhunderts in die Handschrift gekommen ist, sind folgende drei Messen verzeichnet:

A. Missa in Vigilia sanctissimi Praesulis Bonifacii, Martyris.

Deus, qui nos devota beati Bonifacii Martyris tui atque Pontificis instantia ad agnitionem tui sancti nominis vocare dignatus es: concede propitius; ut cuius solemnia praevenimus, etiam patrocinia sentiamus. Per Dominum.

Super oblata. Hostias, Domine, laudis altaribus tuis adhibemus: quas eius tibi patrociniis credimus commendandas; cuius nos voluisti votis ad tuae pietatis pervenire notitiam. Per Dominum.

Praefatio. Vere dignum . . . aeterne Deus: diemque natalem beati Bonifacii Pontificis et Martyris tui in devotione venerari: suppliciter obsecrantes, ut ipsum nos apud tuam clementiam sentiamus habere patronum, quem tua largiente gratia meruimus aeternae salutis suscipere ministrum: per Christum.

Ad complendum.[1]) Beati Bonifacii Martyris tui atque Pontificis, Domine, precibus confidentes: quaesumus clementiam tuam; ut per ea, quae sumpsimus, aeterna remedia capiamus. Per Dominum.

Ad vesp̄. Benedictionis tuae, Domine, gratiam, intercedente beato Bonifacio Martyre tuo atque Pontifice, suscipiamus:

I. 11) bemerkt: „Codex Moguntinus, quoad sciam, nondum in criticorum trutina examinatus . . . est ut mihi videtur saeculi octavi: neque huic opinioni adversatur, quod in codice recentiori manu adiectae sint missae in vigilia et in natali S. Bonifacii, cuius cultum iam saeculo octavo ad finem vergente apud Moguntinos obtinuisse certum est." — Die Sakramentarien sind nicht Meßbücher im heutigen Sinne des Wortes, sondern enthalten hauptsächlich nur die Oratio, Secreta, Postcommunio, Oratio super populum und Praefatio der Messen.

1) = Postcommunio.

Digitized by Google

ut, cuius praeveniendo gloriam celebramus; eiusdem supplicando auxilium sentiamus. Per Dominum.

Ad vig. Omnipotens sempiterne Deus, qui es Sanctorum tuorum splendor mirabilis, quique hodierna die beatum Bonifacium Martyrem tuum atque Pontificem beatitudinis aeternae gloria sublimasti: concede propitius; ut cuius merita veneramur in terris, intercessionis eius auxilio apud tuam misericordiam muniamur in coelis. Per Dominum.

B. Missa in natali eiusdem Martyris Christi.[1])

Deus, qui multitudinem populorum beati Bonifacii Pontificis et Martyris instantia ad agnitionem tui sancti nominis vocare dignatus es: concede propitius; ut cuius solemnia colimus, etiam patrocinia sentiamus. Per Dominum.

Super oblata. Accepta sit in conspectu tuo, Domine, quaesumus, nostrae humilitatis oblatio: et sancti Martyris tui atque Pontificis Bonifacii fiat supplicatione salutaris; pro cuius solemnitate tuae maiestati defertur. Per Dominum.

Praefatio. ℣[2]) per Christum Dominum nostrum. Cuius gratia beatum Bonifacium in pontificatum elegit, doctrina ad praedicandum erudivit, potentia ad perseverandum confirmavit: ut per sacerdotalem infulam perveniret ad martyrii palmam: docensque subditos praedicando, instruens vivendo exemplo, confirmans patiendo, ut ad te coronandus (perveniret),[3]) qui persecutorum minas intrepidus superasset. Cuius interventus nos, quaesumus, a nostris mundet delictis, qui tibi placuit tot donorum praerogativis . . . Per quem.

Ad complendum. Supplices te rogamus, omnipotens Deus: ut intercedente beato Bonifacio Martyre tuo atque Pontifice, in cuius festivitate haec caelestia sumpsimus sacramenta; et tua in nobis semper dona multiplices, et vitam nostram ab omni adversitate defende. Per Dominum.

Super populum.[4]) Super populum tuum, Domine, quae-

1) Auf violettem Grund in Goldschrift, mit herrlicher Initiale D.

2) = Vere dignum . . . Die Einleitung der Präfation ist in der Handschrift nur angedeutet.

3) Text unleserlich; perveniret von mir ergänzt.

4) „Die alte Postkommunion enthält regelmäßig einen Dank für die Kommunion und die Bitte um ihre heilsamen Wirkungen, weßwegen sie sich

Digitized by Google

sumus, interveniente beato Bonifacio Martyre tuo atque Pontifice, benedictio copiosa descendat, indulgentia veniat, consolatio tribuatur, fides sancta succrescat, redemptio sempiterna firmetur. Per Dominum.

C. Missa in Octavis sancti Bonifacii, Praesulis almi.

Sancti Martyris tui, Domine, Bonifacii celebritas repetita conferat nobis piae devotionis augmentum: qui in confessione tui nominis perseverans, cum palma victoriae caelestis gloriae meruit dignitatem. Per Dominum.

Secreta. Hostias tibi, Domine, pro commemoratione beati Bonifacii Martyris tui atque Pontificis offerimus supplicantes: ut sicut illum a tui corporis unitate nulla vis tormentorum potuit separare; ita et nos, eo suffragante, daemonum impugnantium insidiae nullatenus valeant superare. Per Dominum.

Ad complendum. Beati Bonifacii Martyris tui sacramentis, Domine, et gaudiis optata celebritate expletis: quaesumus; ut huius Pontificis precibus adiuvemur, cuius recordationibus exhibentur. P. D.

Wir haben hier alſo drei Meßoffizien zu Ehren des hl. Bonifatius, die in Mainz ſicher am Anfang des 10. Jahrhunderts (wahrſcheinlich aber auch ſchon vorher) im Gebrauch waren; ſie beweiſen, daß damals das Bonifatiusfeſt zu den Hochfeſten der Mainzer Kirche zählte; war es doch durch Vigil und Oktav ausgezeichnet. Die drei Orationen der Feſtmeſſe (oben sub B) ſind bis auf den heutigen Tag beibehalten worden; nur hat man ſpäter, als man anfing, das Martyrium der Martergefährten mit dem des hl. Bonifatius zuſammen als ein gemeinſames Feſt

hauptſächlich auf die Kommunikanten bezog. Im fünften Jahrhundert hörte allmählich die alte Übung auf, der zufolge alle Anweſenden in der Meſſe kommunizirten. Darum rief man in der der Poſtkommunion beigefügten Oration Super populum den Beiſtand und Schutz Gottes für die Gläubigen überhaupt herab, gleichviel ob ſie kommuniziert hatten oder nicht. Darum wurde dieſe Oration nicht nur auch den Meſſen von hohen Feſten (Weihnachten ꝛc., in unſerm Falle der Feſtmeſſe am Bonifatiustag) beigegeben, ſondern für ſie war ſie beſonders beſtimmt, weil ſelbſt an ihnen die Kommunion aller Anweſenden in Abgang gekommen war." Probſt, Liturgie des 4. Jahrhunderts. 1893. S. 471.

Digitized by Google

zu feiern, was schon im 15. Jahrhundert der Fall war, in die Oratio und Secreta den Zusatz Sociorumque eius und in die Postcommunio den Zusatz Sociisque eius eingefügt und da, wo es der Sinn forderte, die Pluralform angewendet.

3. Meßoffizien des hl. Bonifatius aus einem Missale des 14. oder 15. Jahrhunderts und aus den Mainzer Missalen von 1493, 1602 und 1896.

Im Mainzer Dompräsenzbuch,[1]) das ein vollständiges Direktorium für die Abhaltung des Chorgottesdienstes im Dom aus dem 14. Jahrhundert enthält, ist am St. Bonifatiusfeste bemerkt: „Officium Missae. Require de Martyribus. Collecta ut supra." Damals war also ein Meßoffizium de Communi Martyrum im Gebrauch, jedoch mit Einlegung der uralten, eigenen, noch jetzt gebräuchlichen Oratio, Secreta und Postcommunio. — In einem handschriftlichen Missale des 14. oder 15. Jahrhunderts, das in der Domsakristei zu Fulda aufbewahrt wird, wo ich es 1898 durchgesehen habe, und das die speziell Mainzer Heiligenfeste enthält, z. B. Aureus und Justina, Albanus, Lullus, Bilhildis, findet sich unterm 5. Juni folgendes Meßformular verzeichnet: *Missa.* Intret. — *Collecta.* Deus qui, wie jetzt. — *Epist.* Rememoramini. (Hebr. 10.) — *Graduale.* Gloriosus Dominus. Alleluia. Laetamini. — *Evang.* Attendite a fermento. (Luc. 12.) *Offert.* Mirabilis Dominus. — *Secreta.* Accepta, wie jetzt. — *Communio.* Posuerunt mortalia. — *Complenda.* Supplices, wie jetzt.

Ein ausführliches Meßformular für das Fest bietet das Missale Moguntinum vom J. 1493. Damals galt das Fest nicht dem hl. Bonifatius allein, wie früher, sondern auch seinen Gefährten. Das Offizium für die österliche Zeit lautete: *Missa.* Sancti tui. — Gloria. — *Collecta.* Deus, qui, wie jetzt. — Suffragia (= Commemoratio) et Praefatio Ascensionis vel Pentecostes, secundum quod venerit. — *Epistola.* Lingua sapientium. Primum Alleluia. Gaudete iusti. — Secundum Alleluia et Sequentia de Festo Ascensionis vel Pentecostes. — *Evangelium.* Ego sum vitis. — Credo, si fuerit in Dominica, vel Patronus,

1) Beschrieben von Falk, Dombibliothek S. 118 f. Vgl. „Katholik" 1901, I, 492.

Digitized by Google

vel infra Octav. Pentecostes; alias omittitur. — *Offertorium.* Confitebuntur coeli. — *Secreta.* Accepta, wie jetzt. — *Communio.* Ego sum vitis. — *Complenda.* Supplices, wie jetzt. — Ite missa est.

Nach der öſterlichen Zeit: *Missa.* Intret. — *Collecta.* Deus qui. — Infra festiv. Trinit. aut Corp. Christi fit Suffragium et Sequentia et Praefatio de Trin. vel Corp. Christi, sed post has Octavas, quando venerit in Dominicam, fit Suffragium et Praefatio de Trinit., quae feriatis diebus omittuntur. — *Epistola.* Qui timet Dominum. — *Graduale.* Gloriosus Deus. Alleluia. Vox exsultationis, *vel* Alleluia. Laetamini in Domino. — *Sequentia.* O beata beatorum. — *Evangelium.* Videns Jesus turbas. (Matth. 5. von den acht Seligkeiten.) — Credo, dicitur intra Fest. Trinit. et Corp. Christi necnon in Dominicis et ubi fuerit Patronus, alias omittitur. — *Offertorium.* Mirabilis Deus. — *Secreta.* Accepta. — *Praefatio* ut supra, sed post Octav. Corp. Christi in diebus feriatis Praef. quotidiana. — *Communio.* Justorum animae. — *Complenda.* Supplices. — Ite.

Faſt die nämlichen Angaben hat die letzte Ausgabe des Missale Moguntinum vom J. 1602. Als die Mainzer Erzdiözeſe um 1667 den römiſchen Ritus annahm, behielt man obige zwei Meßformulare bei, jedoch mit folgenden Änderungen: Credo wurde in allen Fällen gebetet, die Sequenz fiel für immer weg; bezüglich der Kommemorationen und der Präfation galten die römiſchen Rubriken: in der Missa extra temp. pasch. nahm man das *Offertor.* Justorum animae, und die *Communio.* Et si coram hominibus: jenes aus der *Missa.* Salus autem, dieſe aus der *Missa.* Intret, im Comm. plur. Mart. des römiſchen Meßbuches, als *Evangelium.* Descendens Jesus (Luc. 6.). Dieſe Meßordnung iſt noch beibehalten in der neueſten Ausgabe der Missae propriae Festorum Dioecesis Moguntinae vom J. 1896.

Nach dem Mainzer Ritus hatten die Feſte, welche *festive* gefeiert wurden, eine Sequenz. Das Missale Mog. a. 1493 enthält deren 103 Stück. Die Sequenz am Bonifatiusfeſte de Comm. plur. Mart. lautet nach dem Missale von 1602:[1])

1) Text und ziemlich weitläufige Erklärung der Sequenz ſiehe auf Blatt 114 bis 115 der 1492 zu Köln von Heinrich Quentell gedruckten Sequenzenſammlung: „Textus Sequentiarum cum optimo commento.“

Digitized by Google

1. O beata beatorum
Martyrum sollemnia:
O devote recolenda
Victorum certamina.

2. Digni dignis fulgent signis
Et florent virtutibus.
Illos semper condecenter
Veneremur laudibus.

3. Fide, voto, corde toto
Adhaeserunt Domino:
Et invicti sunt addicti
Atroci martyrio.

4. Carcerati, trucidati,
Tormentorum genera
Igne laesi, ferro caesi
Pertulerunt plurima.

5. Dum sic torti cedunt morti
Carnis per interitum,
Ut electi sunt adepti
Beatorum praemia.

6. Per contemptum mundanorum
Et per bella fortia
Meruerunt angelorum
Victores consortia.

7. Ergo facti cohaeredes
Christo in coelestibus,
Apud ipsum vota nostra
Promovete precibus:

8. Ut post huius finem vitae
Et post transitoria
In perenni mereamur
Exsultare gloria. Amen.

Bezüglich der Missa solemnis enthält der Ordinarius die Rubrik: „Ad Missam hodie ponuntur Reliquiae ad altare, videlicet *brachium sancti Bonifacii*, more solito. Ornatus rubeus (ut in die Mauritii) Domini Reverendissimi. In Missa Cantor petit vinum gratiae, ergo astant sibi (= ei) duo Socii. In Missa non cantatur Credo nec datur incensum sub Praefatione."

IV.

Festpredigt des heiligen Rabanus Maurus († 856) auf den heiligen Bonifatius.

Kirchliche Hochfeste wurden auch in früheren Jahrhunderten durch Festpredigten ausgezeichnet. Glücklicherweise hat sich eine solche auf den hl. Bonifatius erhalten in der bereits [1]) erwähnten Homilie, welche der hl. Rabanus Maurus für das St. Bonifatiusfest verfaßt und (wie man wohl annehmen darf) auch („in die natali sancti Bonifacii") gehalten hat. Inhaltlich und sprachlich ist dieselbe ganz geeignet, recht passende Lektionen der 3. Nokturn für das Fest und dessen Oktav abzugeben,[2]), zumal sie sich aufs engste an das Festevangelium von den acht Selig-

1) Siehe S. 335. — Der Text aus Migne 110, 47—49. Die Homilie wurde in der Grabkirche des Heiligen zu Fulda gehalten.

2) In dieser Weise hat sie das St. Severusstift zu Erfurt verwertet.

Digitized by Google

leiten anschließt, welche der Reihe nach in ebenso einfacher als anziehender Form auf den Festtagsheiligen angewendet werden. Sie läßt sich in 13 Abschnitte zerlegen.

Homilia in die natali sancti Bonifacii.

I. Praesentis diei laetitiam, fratres carissimi, vobis audientibus, opportunum reor sermone placido cum dilectione vestra tractare, et memoriam beati pontificis et martyris Christi Bonifacii in mentem revocare, qualiter temporis vitae cursum peragens, ad beatitudinem pervenisset perpetuam. Et dignum est, ut memoria de eo cogitet, quem memoria tenet aeterna; nam in psalmo scriptum est: In memoria aeterna erit iustus, ab auditione mala non timebit. (Ps. 111.)

II. Hic ergo versus, fratres, bene tam sancto viro convenit, qui non solum iustitiam diligebat mente, quin etiam servabat in praedicatione et exercebat in opere: atque ob hoc anima iusti huius modo vivit in requie cum sanctis, remota et secreta ab omnibus poenis ac tenebris impiorum. In fine autem saeculi, recepto corpore non mortali sed immortali, non animali sed spiritali (quia quod seminatur in contumelia, resurget in gloria), aequabitur angelis Dei, et in ipsa memoria aeterna erit iustus.

III. Sed a quo auditu malo non timebit, et hoc audite, et sic agite, ut ab auditu malo non timeatis. Dicit enim Dominus noster Jesus Christus, quia non potest falli qui neminem fallit: Cum venerit (inquit) filius hominis in gloria sua, congregabuntur ante eum omnes gentes, et separabit eos, sicut pastor segregat oves ab hoedis; oves ponet ad dexteram, hoedos autem ad sinistram. (Matth. 25.)

IV. Commemorat bona opera illorum, increpat mala istorum; ne longum faciamus sermonem, dicet eis, qui ad dexteram eius sunt: Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi; in hac quippe memoria erit iustus. Dicet et sinistris: Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius; ab hoc auditu malo non timebit; et hoc unde, nisi quia hîc positus creatori suo bene timoratus antea obtemperavit.

V. Non ignorare vos credo, fratres, huius sanctissimi viri probatissimum agonem ac celeberrimam victoriam, qui secun-

Digitized by Google

dum Veritatis vocem beatitudinis octo praecepta sequens, beatitudinem veram consecutus est. Nam Dominus dicit in Evangelio: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum. (Matth. 5.) Ecce, fratres, numquid non iste sanctus pauper fuit spiritu, qui spontaneam paupertatem eligens, rebus propriis et patrimonio, cognatis et parentibus derelictis, huic mundo quasi mortuus perfecte renuntiavit: humiliter conversans et nobiliter exsulans, et in peregrinatione solum Christum studuit lucrifacere, ut regnum coelorum cum eo perpetualiter potuisset habere.

VI. Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. Hic utique mitis erat, quia nulli nocuit, nulli calumniam fecit, immo ab aliis sibi facta patientissime toleravit: maledicentibus sibi non remaledixit, sed magis benedixit, et pro persequentibus exoravit; ob hoc quoque cum sanctis angelis terram viventium in aeternum possidebit.

VII. Beati qui lugent nunc, quoniam ipsi consolabuntur. Et hic cum pauperibus Christi magis elegit tribulationem et pressuram in hoc mundo habere, quam cum divitibus huius saeculi ad tempus ridere, et postea in aeternum lugere. Nam cum ab Apostolica Sede episcopus est ordinatus, et vice apostolica legatus Germanicus ad Francorum gentem est destinatus, illud psalmographi in se implevit testimonium, quod de praedicatoribus sancti Evangelii dictum est: Euntes ibant et flebant, mittentes semina sua; venientes autem venient, portantes manipulos suos. (Ps. 125, 6.)

VIII. Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur. Hoc illi desiderium semper fuit, haec esuries mentis, haec sitis animae, ut iustificationes mandatorum Domini in se custodiret, et alios item facere persuaderet, ut Domino cum propheta dicere posset: Ego autem cum iustitia apparebo in conspectu tuo; satiabor, dum manifestabitur gloria tua. (Ps. 16, 15.)

IX. Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Et unde tantum laborem exsilii praedicator iste eximius subiit, nisi quia misericordiae visceribus instigatus, aliorum damna ut sua doluit, et ideo de multorum correctione misericordiam sempiternam coram oculis Dei invenit.

Digitized by Google

X. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Mundus corde fuit, qui tantum lumen sapientiae in mente habuit; unde alibi scriptum est: Anima iusti sedes est sapientiae; qui autem sapientiam veram possidet, frustrari Dei conspectu nullatenus potest.

XI. Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. Pacem iste martyr primitus in semetipso fecit, cum omnes motus carnis suae spiritus imperio subiugavit, et sic verbum reconciliationis aliis praedicavit, unde et, peccati regno destructo, multos filios per baptismum et praedicationem Evangelii Deo acquisivit.

XII. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum. Persecutionem igitur propter iustitiam non solum a paganis, immo etiam ab haereticis et schismaticis, nec non et a falsis Christianis passus est, qui eum validis insectabantur odiis, vituperationibus et conviciis laniabant, atque insidiis dispositis, interficere saepissime cogitabant; sed Dominus illum protegebat, ut Evangelii seminarium latius cresceret. Novissime vero, cum Frisonum genti verbum Dei praedicaret, cum palma martyrii ad Dominum migravit.

XIII. Ecce audistis, fratres carissimi, per singulas species beatitudinis, qualiter iste sanctus antistes Dei et martyr proficiebat, et ad quam perfectionem perveniebat. Imitemur nos, qui alumni eius sumus, pro modulo nostro profectum eius; sequamur monita illius, et sic, Deo opitulante, perveniemus ad praemium. Laudemus in Domino animam ipsius, quia modo cum sanctis angelis laetatur in conspectu eius. Honoremus etiam corpus illius, quia pretiosa est in conspectu Domini mors sanctorum eius. (Ps. 115, 6.) Commemoremus passionem eius, et sic in loco reliquiarum illius celebremus gloriam triumphi eius. Non enim aram constituimus tamquam Deo Bonifacio, sed vero Deo aram fecimus Bonifacium, quia sedes utique Dei est anima ipsius: ad cuius gaudium per orationem illius nos pervenire posse concedat, qui illum triumpharat, Jesus Christus Dominus noster, qui vivit et regnat cum Deo Patre et Spiritu sancto Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Digitized by Google

V.

Vollkommener Ablaß für das Bonifatiusfeſt und ſeine Oktav im Dom zu Mainz.

Bei Gelegenheit des Bonifatius-Jubiläums im J. 1855 erbat der Biſchof Wilhelm Emmanuel vom Heiligen Vater Pius IX. für alle zukünftige Zeiten einen vollkommenen Ablaß, der am Feſte und in der Oktav des hl. Bonifatius im Dom zu Mainz gewonnen werden kann.[1])

VI.

Die älteſten Darſtellungen des Martertodes des hl. Bonifatius in Miniaturen zweier Sakramentarien des 10. und 11. Jahrhunderts.[2])

I. Die Biblioteca pubblica zu Lucca in Italien beſitzt einen Teil eines reinen Sakramentars — Bruchſtücke einer Prachthandſchrift des 10. Jahrhunderts,[3]) deren Heimat möglicherweiſe Mainz iſt, kaum aber Fulda. Blatt 16^{b} enthält ein Meßoffizium mit eigener Präfation für die Vigil, Blatt 17^{b} ein ſolches, ebenfalls mit eigner Präfation, für das Hauptfeſt des hl. Bonifatius. Außerdem iſt letzteres Blatt geziert mit einem in mehr-

1) Das Ablaßbreve, im Archiv des biſchöfl. Ordinariats zu Mainz, lautet:

Pius PP. IX.

Ad perpetuam rei memoriam. Ad augendam fidelium religionem et animarum salutem coelestibus Ecclesiae thesauris pia charitate intenti, omnibus et singulis utriusque sexus Christifidelibus vere poenitentibus et confessis ac sacra communione refectis, qui Cathedralem Ecclesiam Maguntinam die festo S. Bonifacii Episcopi et Mart. septemque diebus continuis immediate subsequentibus singulis annis devote visitaverint, ibique pro christianorum principum concordia, haeresum extirpatione ac sanctae matris Ecclesiae exaltatione pias ad Deum preces effuderint, plenariam spatio praedicti octidui per unumquemque Christifidelem, semel tantum quolibet anno ad sui libitum eligendo lucrifaciendam, omnium peccatorum suorum indulgentiam et remissionem misericorditer in Domino concedimus. In contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. Praesentibus perpetuis futuris temporibus valituris. Datum Romae apud Sanctum Petrum sub annulo piscatoris die II Martii MDCCCLV. Pontificatus nostri anno nono.

Pro Domino Cardinali Macchi
Jo. B. Brancaleoni Castellani Substitutus.

2) Nach Ebner, Quellen ꝛc.

3) Cod. 1275 (Lucchesini 5), mbr. 4°. 22 Bl. saec. X. Beſchrieben von Ebner S. 66—71.

Digitized by Google

facher Hinsicht merkwürdigen Bilde,[1]) das sich von den übrigen Bildern der Handschrift unterscheidet „durch das Fehlen sowohl jeder Andeutung des Erdbodens als auch der sonst durch Türme oder Bäume gebildeten Umrahmung. In den blau gefärbten Grund sind vier Krieger ungefähr kreuzförmig verteilt, deren zwei mit Schwertern und zwei mit Lanzen bewaffnet sind; zwei tragen kreisrunde Schilde. Die Mitte des Bildes nimmt der hl. Bonifatius ein in grünem Leibrock, rotem Überwurf (casula), worüber das weiße, mit Kreuzen verzierte Pallium liegt. Er stürzt eben zu Boden, wobei er die Hände über den Nacken kreuzt und das goldene Evangelienbuch in der Rechten schützend über sich hält. Ein Krieger (links) schlägt ihm das Haupt ab, das aber bereits getrennt vom Rumpfe gezeichnet ist; ein zweiter kommt von hinten (oben) heran und versetzt ihm einen Lanzenstich. Rechts unten liegt enthauptet ein Gefährte des Heiligen, ein Soldat sticht von hinten links mit der Lanze auf ihn ein. Darüber hält der vierte Krieger einen dritten Martyrer bei den Haaren, um demselben mit dem Schwerte den Todesstreich zu versetzen.

„Eigenartig sind die in der linken oberen sowie rechten oberen und unteren Ecke angebrachten drei Gewandstücke (blau, rötlich, bräunlich), die an goldenen Querstangen aufgehängt sind." [2])

Nach Schneider's überzeugender Erklärung,[3]) der auch später Ebner beipflichtete,[4]) deuten die stofflichen Gehänge, welche Ebner als „dalmatikaartige Gewänder" bezeichnet, die Zelte an, in welchen Bonifatius und die Seinen weilten, als der Überfall erfolgte. „Von den Zelten gab der Maler nur einen Teil in Gestalt eines aufgehangenen Stoffes, der gleich einem Vorhange das Zelt selber markiert. Er gibt den Teil für das Ganze; wo er nur den Vorhang des Zelteinganges zeichnet, ist das Zelt selbst zu ergänzen." Ebner jedoch erblickt in den gewandartigen Behängen nicht Zeltvorhänge, sondern die schematisch dargestellte Breitseite der Zelte selbst.

1) Reproduziert bei Ebner S. 69.

2) Ebner l. c. S. 69 f.

3) Ikonographisches zu Adalb. Ebners Quellen und Forschungen des Missale Romanum im Mittelalter — in: Katholik 1897, I, 172—176.

4) Über die Bonifatiusbilder in Fuldaer Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts — in: Katholik 1897, I, 550—555, wo auf S. 553 das Bild reproduziert ist.

Digitized by Google

II. Die Biblioteca capitolare zu Udine in Italien besitzt ein Sakramentarium — eine Prachthandschrift des 11. Jahrhunderts,[1]) die wahrscheinlich aus dem Sprengel Bremen-Hamburg stammt. Im Communicantes geschieht Erwähnung: Dionysii, Bonifatii, Martini, Augustini etc., im Libera: nec non et beato Bonifatio martyre tuo atque pontifice; am 5. Juni Natalis S. Bonifatii mit eigener Präfation.

Blatt 44 b bietet „ein schmales, durch eine Mittelsäule abgeteiltes Bildchen. Linkes Feld: In engem, hohem Taufbrunnen befindet sich ein erwachsener Täufling, den ein rot nimbierter Diakon hält. Vor ihm steht der hl. Bonifatius in bischöflicher Kleidung mit goldenem Schein. Er hält in der Linken das pedum, während er mit der Rechten den Täufling segnet. Den Hintergrund füllen links acht Kleriker, rechts fünf Laien mit spitzen Mützen. Merkwürdig ist das weite weiße Taufgewand (der Form nach dem heiligen Rock in Trier sehr ähnlich), das auf der linken Seite im Mittelgrund gemalt, den Klerus teilweise verdeckt und wahrscheinlich von hinten durch einen Minister gehalten gedacht ist.[2])

„Rechtes Feld: der hl. Bonifatius steht in der Mitte des Bildes in bischöflicher Gewandung und neigt das Haupt, um von einem mit Helm, Schild, Panzer und Schwert gerüsteten Kriegsmanne den Todesstreich zu empfangen, wobei er ein Buch mit beiden Händen, wie um sich zu schützen, zum Haupte erhebt. Von hinten versetzt ihm ein zweiter Gewappneter mit seiner Lanze einen Stich in den Nacken. Rechts und links werden noch weitere Krieger sichtbar.[3]) (Schluß folgt.)

1) Cod. 76, V, mbr. 4°. Ebner l. c. S. 258—267.

2) Auch dieses „Taufgewand" erklärte Ebner später in der angeführten Abhdlg. als „das Zelt des hl. Bonifatius".

3) Ebner l. c. S. 264 f. — Genau dieselben zwei Szenen haben zwei andere Kodizes des Klosters Fulda, nämlich: Theol. Cod. 231 der Göttinger Universitäts-Bibliothek und der Bamberger Cod. A II, 52. Ersterer stammt nach dem Göttinger Handschriftenkatalog aus dem 9., nach Ebner (S. 261 Anm.) aus dem 10., nach Beissel aus dem 11. Jhdt Eine von guten Abbildungen begleitete Beschreibung dieses Kodex lieferte Beissel: Ein Sacramentar des 11. Jahrhunderts aus Fulda — in: Zeitschrift für christliche Kunst VII (Düsseldorf 1894) Sp. 65—80. — Würdige, alte Abbildungen des hl. Bonifatius siehe in Acta SS. Bolland. Tom. I. Junii, pag. 458. § IV. Effigies S. Bonifacii, ex vetusto lapide et sigillis, nec non monastici tunc habitus formae ex picturis saeculi IX.; Regum item Francorum

Digitized by Google

XXVII.

Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Franz Stoll.

Schluß.

Was M. Giffert (The christianity of Ignatius of Antioch. The new World 1998, p. 470—83) schon bei Ignatius von Antiochien finden will, die mystisch-reale, ja physische Erlösungslehre, die als Nachwirkung der realen Seite des paulinischen Lehrbegriffs alsbald die Zentralidee der kirchlichen Theologie werden sollte, ist in der Geistestheorie des Irenäus voll ausgeprägt vorhanden. Die geringschätzige Meinung, die man von dieser Theorie teilweise bekundet, dürfte auf einer Verkennung ihres durchaus ethischen Charakters beruhen. Die Vergottungstheorie der Kirche ist ihrem Wesen nach nichts anderes, als die Lehre über die Erlangung der völligen Gerechtigkeit und in sofern kann man sie als den Mittelpunkt alles religiösen Erkennens überhaupt bezeichnen.[1]) Bei Irenäus ist das vollkommen deutlich. Durch den Glauben fängt der Mensch an „besser zu werden"; der Geist verleiht ihm die „Vollkommenheit"; diese muß bewahrt und vermehrt werden, bis sie in ihrer ganzen Fülle unverlierbares Eigentum des Menschen wird; das sind die hauptsächlichsten Leitgedanken unseres Kirchenvaters gewesen. Der Mensch

eodem spectantium. — Die schöne Miniatur aus dem Göttinger Kodex 231 (1. Taufe der Heiden durch Bonifatius, 2. sein Martertod) ist gut reproduziert in: Kurth—Eltester, Wynfrith—Bonifatius. Fulda 1903.

1) Harnack (DG. 3a. p. 590) bemerkt: Daß die christlichen Lehrer, wie Theophilus, Irenäus, Hippolyt die Hoffnung auf Vergottung ausdrücklich als eine christliche legitimiert und ihre Erfüllung durch Christus bestimmt in Aussicht gestellt haben, mußte der Einbürgerung des Christentums den größten Vorschub leisten. Indem aber die christliche Religion als der Glaube an die Menschwerdung Gottes und die sichere Hoffnung auf die Gottwerdung des Menschen dargestellt wurde, wurde eine Spekulation, die ursprünglich höchstens an der Grenze des religiösen Erkennens gelegen hatte, in den Mittelpunkt gerückt und der einfache Inhalt des Evangeliums verdeckt." Indem aber die Vergottungstheorie die Lehre über die Gerechtigkeit ist, kann man sie auch nicht so schlechthin zu einer Propaganda des Christentums machen, da sie ja schwere Pflichten auferlegte.

Digitized by Google

ist dann mit Leib und Seele Gott eigen, er ist so, wie ihn Gott in der Schöpfungsidee gewollt und in seiner Pädagogie wirklich herangebildet hat, gerecht, vollkommen, und das auch in Bezug auf den Leib, der jetzt die dem Geiste konforme ἀφθαρσία erhält.

Will man für diesen Ideengang den Ausdruck Vergottung und Vergottungstheorie anwenden, so ist dagegen nichts zu bemerken. Die stehenden Prädikate realistisch, mystisch (magisch!), physisch oder hyperphysisch können wir dagegen nicht ohne Einschränkung für zutreffend halten. Insofern dem Geiste Realität zukommt, ist allerdings auch die Geisteslehre eine reale,[1]) mystisch wird man sie nennen dürfen, wenn man auch Gott dieses Attribut beilegen will (die Konsequenz ist ja hier unausbleiblich), und die Bezeichnung physisch ist berechtigt, insofern 1) tatsächlich ja auch die φύσις im engeren Sinne an der Vergottung teilnimmt und 2) auch die geistigen Kräfte und Eigenschaften zur Natur im weitern Sinne gehören, wie ja nach damaligem Sprachgebrauch sogar Gott nicht ohne φύσις blieb. Alles das hält sich aber in den Grenzen der paulinischen Lehre.

Die ethische Seite der Geisteslehre hat Irenäus nun freilich, — hier liegt der Anlaß zu den genannten Mißverständnissen — gleichsam ins Physische zu übertragen gewußt. Tria sunt ex quibus homo perfectus consistit, caro, anima, spiritus. Die moralische Qualität wird als dritter Teil des Menschen nach Art des Fleisches und der Seele behandelt. Die Begriffe der ethischen Vollkommenheit und der physischen Vollständigkeit (des geistigen Menschen) decken sich. Für beide bildet das πνεῦμα den Realgrund. Dieses πνεῦμα einerseits göttlichen Wesens, anderseits wahrhaft menschlicher Teil, ist das innerliche Bindeglied der ganzen irenäischen Theologie, weil es das Bindeglied zwischen Gott und Mensch ist. Um das πνεῦμα dreht sich der Sündenfall, die göttliche Teleologie und Pädagogie, die Erlösung durch Christus und die Wiederannahme der Menschheit an Kindesstatt. Indem Christus das πνεῦμα wiederbringt und seinen

1) Die Kritik bevorzugt den Ausdruck realistisch, ist aber dann insofern inkonsequent, als sie einerseits an diesem Begriff festhält, anderseits ganz das Gegenteil lehrt, wenn sie der ganzen irenäischen Erlösungslehre nur den Gesichtspunkt des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, also ein rein juristisches Moment, abzugewinnen weiß. (Vgl. besonders die Darstellung von Joh. Werner.)

Digitized by Google

dauernden Besitz begründet, ist der Wille Gottes betreffs der Menschheit realisiert. Darum hat Christus „alles, was im Himmel und auf Erden ist, in sich zusammengefaßt, indem er den Menschen geeint hat mit dem Geist und den Geist in den Menschen eingeführt hat, selbst das Haupt des Geistes wurde und den Geist zum Haupte des Menschen machte." Dieser Satz ist die Erlösungslehre des Irenäus.[1])

Der einzelne Mensch erwirbt den Geist durch den Glauben, und hier liegt nun das eigentlich Charakteristische der irenäischen Theologie und Weltanschauung. Während nämlich das Bisherige noch im Sinne einer mystisch-hyperphysischen Vergottung verstanden werden konnte, erweckt nunmehr die Tatsache, daß eben der Glaube als solcher für das Substrat des Geistes erklärt wird, ohne daß dabei der Gnadencharakter des Glaubens formell genug betont wird, fast den umgekehrten Verdacht eines moralisch abgezweckten Rationalismus. Auch den Vorwurf des Pantheismus hat Irenäus erfahren. Indessen wahrt er die eigene Persönlichkeit Gottes deutlich genug. Seine Lehre ist pantheistisch, soweit jede vernünftige Theologie den Zusammenhang zwischen Gott und Mensch wahren muß, will sie sich nicht in vage und religiös unfruchtbare Spekulationen verlieren. An einen Gott, dessen Wesen sich zu dem meinigen absolut heterogen verhält, brauche ich auch nicht zu glauben. Wird ein solcher wissenschaftlich konstruiert, so steht er dem Menschen als tote Formel gegenüber. In diesem Punkte hatten aber die Gnostiker bereits alles Mögliche geleistet. Die Folge davon war eine Trennung des Religiösen vom Sittlichen; fehlte die innere We-

1) Systematisch hat diese Geistestheorie ihre Schwierigkeiten, denen auch Irenäus anscheinend nicht gewachsen gewesen ist. Während ihm nämlich einerseits das πνεῦμα durch die Sünde Adams verloren ging und erst von Christus wiedererworben wurde, sind doch anderseits in der vorchristlichen Welt nicht alle Sünder gewesen. Irenäus hat selbst im Anschluß an Paulus dem Abraham ꝛc. die Rechtfertigung aus dem Glauben (und mithin also doch auch das πνεῦμα) zugesprochen. Mag man nun die eigentliche Inkonsequenz hier oder dort sehen — nach Harnack z. B. hätte Irenäus bei den vorchristlichen Gerechten „von der Erbsünde abgesehen", während wir mit Rücksicht auf unzweideutige Stellen diese Ansicht ablehnten — jedenfalls wird man ohne Hineintragen späterer Theorieen diese Schwierigkeit nicht beseitigen können. Nach Irenäus selbst scheint die Lösung darin zu liegen, daß der Glaube (und damit der Geist) Abrahams und der vorchristlichen Gerechten dem unsrigen nur „vorbildlich" war. IV 21, 1 u. a. St.

Digitized by Google

sensbeziehung zu der Gottheit, so war logisch auch keine Verpflichtung zu ersehen, das eigene Wesen dem Göttlichen zu konformieren, mit andern Worten, sittlich gut zu sein. Es sind darum auch die späteren libertinistischen Gnostiker die konsequenteren zu nennen, und das ist wohl auch der Grund, warum Irenäus in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen den anfänglichen und späteren Spekulationen macht. Er hat tiefer gesehen wie Basilides und Valentin selbst und hat deshalb ihre Lehren sogleich mit den Konsequenzen dargestellt. Seine eigene Position bestand dem gegenüber in der Hervorhebung des innern Zusammenhanges zwischen Religion und Sittlichkeit. Er hat deshalb letztere so nahe wie möglich an jene herangerückt, ohne jedoch beide zu koordinieren. Das Mittel dazu bot ihm eben seine psychologische Auffassung des πνεῦμα, das nach seinem Begriffe als Bindeglied zwischen Mensch und Gott einerseits den realen Grund der Religion bedeutet — Religion ist ja nichts anderes, als die Beziehung des Menschen zur Gottheit — anderseits das Fundament der Sittlichkeit, ja wesentlich diese selbst ist. Wenn der Mensch im Glauben den Konnex mit Gott herstellt, der die absolute Güte, „ganz wirksamer Geist" ist, so wird durch diese Verbindung mit dem Guten der Mensch selbst geistig gut; diesen Gedanken haben wir Irenäus in unzähligen Variationen ausdrücken hören. Theopsychie könnte man seine dahingehenden Äußerungen und ihre Tendenz kurz benennen. Es ist die theoretische Verarbeitung des Wortes Christi vom guten Baum, der gute Früchte bringt, wie es auch die Grundposition des Paulinismus ist: Neues Leben aus dem Leben mit Gott. Tiefer konnte der Geist des Weltapostels nicht erfaßt werden, und dieser wesentlichen Harmonie gegenüber bleiben anderslautende Einzelheiten belanglos.[1])

1) So ist es nicht zweifelhaft, daß Ir. in seinen Aussprüchen über den Glauben das objektive, traditionelle Moment und die ihm entsprechende gehorsame Annahme mehr betont, als es die paulinischen Briefe zu gestatten scheinen. Man muß aber bedenken, daß gerade dieses, sozusagen katholische Moment des Glaubens bei Paulus durch seine plötzliche Bekehrung ausgeschaltet war, und daß Irenäus darum mit gutem Recht hier selbständig verfuhr, indem er normalisierte. Die spezifisch paulinische Seite des Glaubens als einer glaubens- und vertrauensvollen Hingabe, einer Herzenserneuerung und Hinwendung zu Gott kommt erst in der Pneumatheorie zur Geltung und von hier aus muß man unserer Ansicht nach Ir. im ganzen zu verstehen suchen. Wir haben darum in unserer Darstellung (der wir im übrigen nicht die Eigenschaft einer neuen Untersuchung mit neuen Resultaten über Ir. bei-

Digitized by Google

Darum hat auch die Art, wie Irenäus bald in engster, fast wörtlicher Anlehnung an Paulus, bald in wahrhaft souveräner Selbständigkeit die eine christliche Weltanschauung entwickelt, bleibende Spuren in der Dogmengeschichte hinterlassen. So wie Irenäus den Apostel verstanden hat, ist er ausschlaggebend und bahnanweisend für die ganze Folgezeit geworden. Man spricht so gerne von der „festen, frommen Sittlichkeit" des Irenäus, von seinem „praktischen Christentum", das man gewissermaßen als Brosamen hinwirft, wo man ihm anderseits religiöses Verständnis, das „Organ zum Verständnis seines eigenen Unternehmens" abspricht. Hatten vielleicht die Gnostiker die evangelische Wahrheit ausgeschöpft? Im Rahmen seiner Zeit und seiner Verhältnisse beweist das praktische Christentum des Irenäus, daß auch seine Theologie evangelisch war.

XXVIII.

Über die allgemeine Apostasie vor dem Weltende.

Von P. Alph. M. Steil, O. C. R., in Oelenberg (Elsaß).

Große Bestürzung hatte sich der Christengemeinde von Thessalonich bemächtigt. Man glaubte das Weltende vor der Tür. Andeutungen, die der hl. Apostel Paulus in seinem ersten Schreiben an diese Gemeinde bezüglich der Ankunft des Herrn gemacht, waren mißdeutet worden. In einem zweiten Schreiben beruhigt der Apostel die Christen. Er sagt ihnen, daß sie in einer Täuschung befangen seien. Zugleich bezeichnet er in prophetischem Schauen zwei Dinge, die der zweiten Ankunft des Herrn unbedingt vorangehen müssen. „Ne quis vos seducat ullo modo, quoniam, nisi venerit discessio primum, et revelatus fuerit homo peccati" [1] . . . .

Der Apostel redet hier von dem Weltende, von der zweiten Parusie des Herrn, — das ist exegetisch sicher. Desgleichen muß

legen wollen), die Gedanken über das πνεῦμα durchgängig herangezogen und durch die entsprechende Gruppierung nach dem systematischen Zusammenhang zu zeigen versucht, daß der irenäische Gedankeninhalt als Ganzes nicht anders als paulinisch genannt werden kann.

1) 2 Thessal. 2, 3.

Digitized by Google

als gewiß angenommen werden, daß der hl. Paulus wirklich ein Zweifaches bezeichnet, das dem Weltende vorausgehen soll; daß mithin die discessio (ἡ ἀποστασία), von der hier gesprochen wird, nicht identisch ist mit jenem Abfall, der sich unter dem verderblichen Wirken des Antichristes vollzieht, sondern eine Apostasie bezeichnet, die dem Auftreten des „Mannes der Sünde" vorangeht. Allerdings ziehen verschiedene Griechen, unter anderen Theodoret und Theophylakt, die beiden Momente in Eines zusammen, indem sie „die Apostasie" metonymisch für Antichrist nehmen; desgleichen verstehen einige neuere Schriftsteller unter discessio einen großen Abfall, der zum Teil vor dem Erscheinen des Antichristes stattfindet, zum Teil von diesem bewirkt wird. Doch weitaus die meisten Exegeten sind gegen diese Deutungen. „Communiter", sagt Migne,[1] „et magis ad litteram ita distinguuntur (scil. discessio et adventus Antichristi), ut nec eodem tempore credantur futura, sed primo fiet discessio, deinde apparebit Antichristus.[2]

Während wir uns nun aber, an der Hand der hl. Schrift und der Tradition, vom Antichrist und dessen Wirken ein anschauliches Bild machen können, war es von Anfang an sehr schwer, den Charakter einer Apostasie zu bestimmen, die dem Manne der Sünde vorangeht, und vom Apostel schlechthin „Die Apostasie (ἡ ἀποστασία)" genannt wird.

Im christlichen Altertum waren die Exegeten der lateinischen Kirche, und auch viele bedeutende Männer des Orientes der Meinung, es sei unter dieser discessio ein allgemeiner Abfall vom römischen Reiche zu verstehen. Diese längst aufgegebene Deutung bleibt für den Forscher insofern von Wichtigkeit, als sie zeigt, wie jene sehr zahlreichen Heiligen und Gelehrten in der fraglichen Apostasie wirklich ein besonderes, vom Auftreten des Antichristes unabhängiges Geschehnis fanden.

Wie das Mittelalter über unseren Gegenstand dachte, wird von Estius in treffender Weise zusammengefaßt. Nachdem der-

1) Comment. in Cap. 2. Epist. II ad Tessal.

2) Einige Versionen des hl. Textes scheinen statt discessio eine Personalbezeichnung gehabt zu haben, die nur auf den Antichrist bezogen werden kann. In solchen Fällen war die Identifizirung der zwei Momente allerdings unvermeidlich. — Der Text, dessen sich der hl. Augustin bediente, hatte refuga, statt discessio. (Cf. de Civit. Dei, lib. 20. cap. 19.)

Digitized by Google

selbe die eben erwähnte Meinung des christlichen Altertums als unhaltbar nachgewiesen, fährt er fort:

„Rectius itaque, et sacris Scripturis convenientius sentire videntur, qui apostasiam hanc interpretantur defectionem a fide catholica, eamque universalem: qua nimirum non tantum personae, quamvis multae, quod prioribus saeculis saepe accidit, sed etiam regna et provinciae omnes, aut pene omnes recedent ab Ecclesia catholica, et ab obedientia ejus, quem suum in terris vicarium, suaeque Ecclesiae pastorem Christus constituit. hoc est, successoris beati Petri Apostoli, Romani Pontificis. Ita discessionem hanc intellexerunt Anselmus et Aquinas in commentariis. Quibus accedit Dominicus Soto in 4 dist. 46. q. 1. art. 1. Nec dissentit Lyranus. Quamvis enim videatur distinguere inter recessum ab obedientia Romanae Ecclesiae, quomodo Graeci ab ea jam dudum recesserunt, et inter recessum a fide catholica, malitque posterioris modi recessum intelligere, res tamen eodem recidit. Quicumque enim ab obedientia Romanae Ecclesiae recesserunt, iidem aut statim etiam Catholicam fidem deseruerunt, aut certe non diu in ea permanserunt, uti de ipsis Graecis schismaticis manifestum est.“ [1])

Befriedigt diese Lösung? Nach einer Seite hin allerdings. Wenn alle, oder fast alle Staaten häretisch würden und die meisten Einwohner dieser Länder vom wahren Glauben abfielen, so dürfte man einer solchen Erscheinung den Charakter eines allgemeinen Abfalls, oder „des Abfalls schlechthin“ zugestehen. Allein, wenn die Welt sich in einem solchen Zustande schon vor dem Auftreten des Antichristes befände, so sähe man nicht, was diesem selbst noch Großes zu tun übrig bliebe. Seine ganze Wirksamkeit könnte sich dann nur darin zeigen, daß er von den wenigen Getreuen auch noch einen Teil zum Abfall brächte. Das entspricht aber nicht der Vorstellung, die sich alle christlichen Jahrhunderte von dem Wirken des „Mannes der Sünde“ gemacht haben. Unter dem Antichrist wird sich ein massenhafter Abfall in allen christlichen Ländern vollziehen — das ist theologisch gewiß. Daraus folgt nun aber mit Notwendigkeit, daß nicht schon vor dem Antichrist die meisten Menschen abgefallen sein können.

1) Estius, Coment. in Cap. 2 Epist. II ad Tessalon.

Digitized by Google

Die Schwierigkeit bleibt also bestehen. Vor dem Antichrist ein Abfall so allgemein, so eigenartig, daß er vom Apostel schlechtweg als „die Apostasie, ἡ ἀποστασία" bezeichnet wird; und unter dem Antichrist ein in allen Ländern stattfindender, beispiellos großer Abfall; — wie reimen sich diese Dinge zusammen?

Für das christliche Altertum und das Mittelalter war die Schwierigkeit eigentlich unlösbar. Um zu begreifen, wie diese zwei Apostasien nacheinander in Erscheinung treten können, mußte sich im Leben der Völker eine Umwälzung vollziehen, von der unsere christlichen Vorfahren keinen Begriff hatten, die jedoch in neuerer Zeit zur Tatsache geworden ist. Wir meinen den atheistischen, den sogen. modernen Staat, und mit Hilfe dieser Erscheinung versuchen wir die Lösung des Rätsels in folgender Weise.

Der dem Antichrist vorangehenden Apostasie muß dieser Name jedenfalls mit Auszeichnung zukommen; sie muß in ihrer Art so formell, so allgemein sein, daß sie den Begriff „Apostasie" gewissermaßen erschöpft. Das geht aus der Ausdrucksweise des Apostels hervor, der nicht von einer Apostasie, sondern einfach von der Apostasie redet. Nun kann aber dieser Abfall, wie schon gesagt, nicht darin bestehen, daß alle, oder die meisten Menschen vom Glauben abfallen. Mithin kann er seinen eigentümlichen Charakter der Allgemeinheit nur dadurch haben, daß er von Faktoren getragen wird, die die ganze Welt repräsentieren. Als solche Faktoren können nur die Staaten gedacht werden.

Der Staat, soweit darunter Staatsregierung und Staatsverfassung verstanden wird, ist eine vom Einzelnen unabhängige und über dem Einzelnen stehende Macht; er ist eine moralische Person, die das ganze Land repräsentiert und von jedem Einzelnen Gehorsam beanspruchen kann. Die Regierungen sämtlicher Staaten repräsentieren die ganze Welt und sind die Gebieter derselben. Sie sind bezüglich Leitung der Welt die wirklichen Stellvertreter Gottes. Dieser Gott nun aber, der eigentliche Herr der Welt, hat eine Religion gestiftet, die bestimmt ist, alle Menschen in ihren Schoß aufzunehmen und dieselben ihrer ewigen Bestimmung zuzuführen. So wie nun jeder Einzelne sein Leben nach den Grundsätzen der wahren Religion einrichten soll, so ist es auch der ausgesprochenste Wille Gottes, daß seine Stellvertreter, denen er Autorität über die Einzelnen gegeben, diese Autorität nur im Geiste der wahren Religion gebrauchen. Das

Digitized by Google

haben denn auch von Anfang an die christlichen Herrscher vollständig begriffen. Es war für sie selbstredend, daß sie nicht nur in ihrem Privatleben, sondern auch speziell als Fürsten und Staatslenker, sich als wahre Söhne der heiligen Kirche erweisen mußten.

Ist das nun in einem früher katholischen Staate nicht mehr der Fall, ist die ganze Staatsverfassung nicht mehr vom Geiste der Religion Christi durchdrungen, so kann in einem wahren Sinne gesagt werden, daß dieser Staat, dieser Teil der Welt apostasiert hat. Sind alle Staaten in diesem Zustand, dann hat die ganze Welt apostasiert.

So weit war die Sache nun auch für unsere christlichen Vorfahren verständlich. Doch dieses Verständnis genügt nicht, es löst die Schwierigkeit nur zum Teil. Die fürchterliche Verheerung, die der Antichrist unter der Herde Christi anrichten wird, ließe sich nicht denken, wenn in dieser letzten und größten Prüfung die Zahl der Gläubigen nicht eine sehr große wäre; und wie diese Blüte der Kirche sich mit der Apostasie sämtlicher Staaten vereinigen lasse, das hat keiner der von Estius angeführten großen Theologen des Mittelalters erklärt, und es entzog sich dies eigentlich auch dem Verständnis der damaligen Zeit. Man kannte eben den apostasierten Staat nur in der Form des häretischen oder schismatischen Staates. In solchen Ländern findet nun aber stets eine systematische Verfolgung gegen die wahre Kirche statt. Die Katholiken werden geächtet, mit Verbannung und Tod bestraft und auf die Dauer wird in einem solchen Staate eine Blüte der Kirche ebenso unmöglich, wie eine blühende Ketzerei im konsequenten katholischen Staate. So ward unter arianischen Kaisern fast das ganze oströmische Reich arianisch, unter ketzerischen Fürsten fielen England und verschiedene deutsche Staaten so vollständig vom katholischen Glauben ab, daß kaum einige Anhänger der wahren Kirche zurückblieben.

Nun aber hat sich, seit der kirchlich-politischen Revolution des sechszehnten Jahrhunderts eine früher ganz unbekannte Staatsform herausgebildet, und auf dem Boden dieses modernen Staates werden die Dinge vereinbar, die sich ehemals gegenseitig ausschlossen.

Der „moderne Staat", vollständig ausgebildet im sogenannten liberalen Staate, ist weder katholisch noch schismatisch, weder häretisch noch heidnisch, — er ist konfessionslos. Er mag allenfalls eine allgemeine deistische Färbung haben, aber bezüglich jeder

Digitized by Google

positiven Religion ist er durchaus indifferent. Für ihn existieren keine religiösen Meinungen, und spielen solche somit in der Gesetzgebung auch keine Rolle.

Vollständiger kann die Apostasie des Staates wohl kaum gedacht werden. Ein solcher Abfall ist viel weitgreifender, wie der des häretischen Staates. Dieser bleibt immer noch ein positiv religiöser Staat; sein Abfall ist nicht ein Abfall von der Religion als solcher, sondern nur von der wahren Kirche; ja, soweit er aufrichtig in der allein wahren Kirche zu sein glaubt, ist selbst sein Abfall von dieser nur materiell, nicht formell.

Im liberalen Staate dagegen finden wir einen ganz formellen Abfall und zwar nicht nur von der Kirche, sondern vom positiven Glauben überhaupt. Daß stellenweise konkrete Verhältnisse die liberale Staatsform gewissermaßen notwendig machen, mag den betreffenden Leitern des Staates zur Beruhigung dienen, die Apostasie selbst wird dadurch nicht abgeschwächt. Im Gegenteil, je klarer die Machthaber einsehen, daß diese Trennung des Staates von der Kirche unvermeidlich ist, desto formeller ist der Abfall selbst.

Aber eben weil ein solcher Staat jede positive Religion ignoriert, deshalb darf er auch keine Konfession als solche verfolgen. Jeder ist in religiöser Beziehung frei; jede Konfession, die nicht ihrer Natur nach dem Wohle des Staates entgegen ist, bleibt unbehelligt. So hat denn auch die wahre Kirche Christi in einem solchen Staate volle Freiheit der Bewegung, und das genügt, ihr eine reiche Kindschaft zu sichern. Allerdings ist ihr Wirken vielfach gehemmt durch die Macht des Irr- und Unglaubens, von der sie umringt ist, und die sämtlich dieselbe Freiheit genießen, wie sie; aber kraft der ihr innewohnenden Wahrheit wird sie sich trotz aller Rivalinnen überall da blühend entfalten, wo sie frei auftreten kann, und wo nur Waffen des Geistes gegen sie erhoben werden dürfen.

So wird es denn begreiflich, wie ein Staat, der vom positiven Glauben formell abgefallen ist, dennoch eine sehr große Anzahl eifriger Anhänger des wahren Glaubens in seinem Schoße bergen kann. Sind sämtliche Staaten in einem solchen Zustande, dann ist in einem sehr wahren Sinn die ganze Welt formell von Gott abgefallen, während mit dieser allgemeinen Apostasie dennoch jene bedeutende Blüte der Kirche vereinbar ist, die der ungeheuere Abfall unter dem Antichrist unbedingt voraussetzt.

Digitized by Google

Das eben Gesagte gilt zunächst nur bezüglich des liberalen Staates, wie wir ihn beispielsweise bei den Belgiern und in der Nordamerikanischen Union finden. Ähnlich verhält es sich aber auch mit dem paritätischen Staate. Dieser steht freilich nicht auf dem Standpunkte gänzlicher Indifferenz hinsichtlich der Religion, wenigstens insofern nicht, als er von jenen religiösen Bekenntnissen, deren Anhänger er als gleichberechtigt anerkennt, auch Notiz nehmen und dieselben in der Verfassung berücksichtigen muß. Allein, da er mehreren Konfessionen, die wesentlich von einander verschieden sind, die gleiche Berechtigung zuerkennt, so kann er, als Staat, keiner derselben angehören und überhaupt nach keiner positiv religiösen Seite hin konsequent vorgehen. Somit hat auch ein solcher Staat von der positiven Religion apostasiert.

Ähnlich verhält es sich im Allgemeinen mit jedem — auch einem noch nominell katholischen — Staate, in dem ganz freie Religionsübung ist, und wo bei Besetzung auch der höchsten Staatsämter nicht auf die Konfession, sondern nur auf die wissenschaftliche Befähigung geschaut wird. Mag in einem solchen Staate der regierende Fürst und der ganze Hof streng katholisch sein, der Staat selbst hat apostasiert; wir haben in diesem Falle nichts anderes als einen religiös farblosen Staat mit einer katholischen Regentenfamilie.

Unsere Zeit hat sich nun schon derart mit dem modernen Staate befreundet, daß es wohl Manchen befremden wird, wenn wir darin die ἀποστασία κατ' ἐξοχήν sehen. Wie? ist denn im modernen Staate die Kirche nicht wieder in Verwandtschaft getreten mit dem christlichen Altertum, mit den glorreichen Tagen ihres ersten Wirkens? Kann sich die vom Staate vollständig getrennte Kirche ihrer eigentlichen religiösen Aufgabe nicht um so intensiver widmen?

Allerdings hat die Kirche in den letzten Jahrhunderten so viel von den Regierungen zu leiden gehabt, daß der Gedanke, nicht mehr direkt verfolgt zu werden, ein wohltuendes Gefühl der Ruhe bewirkt, und Dankbarkeit gegen Staaten erzeugt, die sich überhaupt um uns nicht kümmern, oder uns doch wenigstens Gleichberechtigung mit Andersgläubigen geben. Wahr ist auch, daß im liberalen und paritätischen Staate die Kirche gedeihlicher wirken kann, als im häretischen oder zäsaropapistischen Staate. Ja, wo das liberale Prinzip in edler Weise durchgeführt und

Digitized by Google

dazu noch Unterrichtsfreiheit gelassen wird, da gestaltet sich die Lage für die Kirche so günstig, daß man einigermaßen begreifen kann, wie von Manchem ein solches Verhältnis zwischen Staat und Kirche als das absolut beste betrachtet wird. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika ist die Kirche völlig frei in Ernennung der Bischöfe, jeder Bischof ist vollständig Herr in seiner Diözese, jeder Pfarrer ist Meister in seiner Gemeinde, nirgends die geringste staatliche Bevormundung. Bei wem jemand seine Wissenschaft erworben, danach wird dort nicht gefragt, der Staat sieht bloß auf die Befähigung; und dem jungen Manne, der seine ganze Erziehung bei Jesuiten, Benediktinern oder andern Ordensleuten erhalten, stehen auch die höchsten Stellen ebensowohl offen, wie demjenigen, der auf den Staatsschulen ausgebildet wurde. Noch mehr. Wenngleich die Regierung der Vereinigten Staaten sich zu keiner positiven Religion bekennt, so sieht sie doch sehr auf Moralität im allgemeinen; deshalb wird der Klerus, als der Hauptträger der Moralität, durchgehends sehr achtungsvoll behandelt und genießt sogar gewisse Vergünstigungen. Wir erinnern uns, daß in den meisten Staaten der Union die Geistlichen sich eine Bescheinigung verschaffen konnten, kraft welcher für sie der Fahrpreis auf der Eisenbahn um die Hälfte ermäßigt wurde. — Der Klerus wird vom Volk unterhalten, und ist in zeitlicher Hinsicht ebensogut gestellt, wie in den übrigen Ländern, vielfach noch besser.

Das sind gewiß erfreuliche Zustände, und manches christliche Land hat Grund, die Amerikanische Kirche zu beneiden. Wer nun aber den liberalen Staat als etwas an sich Gutes betrachtet, oder gar in dieser Scheidung zwischen Politik und Religion, Staatstum und Kirchentum, das ideale Verhältnis zwischen Staat und Kirche findet, der zeigt, daß sein Blick sehr getrübt ist.

Wenn einer edlen Fürstin, die von ihrem Throne gestoßen und lange von Verfolgern gehetzt wurde, endlich gestattet wird, sich mit ihren Angehörigen an einem beliebigen Orte des Landes niederzulassen und dort als Privatperson zu leben, dann atmet die unglückliche Fürstin erleichtert auf. Sie fühlt Dankbarkeit gegen ihre früheren Verfolger, die nicht mehr nach ihrem Blute lechzen, und ihr dieses ruhige Plätzchen gönnen. In mancher Hinsicht hat der Verlust des Thrones ihr sogar positiv Gutes gebracht. Sie hat nicht mehr so viele Sorgen, ist nicht mehr so

Digitized by Google

vielen Versuchungen ausgesetzt und kann sich der Erziehung ihrer Kinder mit größerer Sorgfalt widmen.

Hören nun aber damit die Rechte dieser Fürstin auf? Ist dieses stille Privatleben die geeignete Stellung für die rechtmäßige Königin des Landes? Muß nicht vielmehr gesagt werden, daß ihre jetzige Lage, wenn auch relativ die beste, doch an sich die entwürdigendste ist? So lange sie verfolgt wurde, ward sie als die frühere Gebieterin verfolgt, deren Einfluß man fürchtete; jetzt wird sie einfach ignoriert, jetzt gilt sie so wenig, daß man sich nicht einmal mehr die Mühe gibt, sie zu verfolgen.

Das Zusammenleben zweier Ehegatten ist moralisch unmöglich geworden. Eine Trennung erfolgt; der Streit hört auf und das Verhältnis gestaltet sich allmählich zu einem friedlichen Nebeneinanderwohnen. Ist nun deshalb die Trennung dieser Eheleute etwas an sich Gutes? Was das frühere Zusammenleben, wenn auch durch beständigen Hader getrübt, nicht etwas an sich Natürlicheres, als das jetzige Verhältnis? Ja, je behaglicher das Nebeneinanderwohnen zweier Personen ist, die zur innigsten Vereinigung bestimmt sind, desto unnatürlicher ist der Zustand.

Nein, das apostolische Zeitalter war nicht das Ideal, das dem göttlichen Erlöser vorschwebte, als er seine Kirche stiftete. Diese war dazu bestimmt, die ganze Welt zu erneuen. Wie ein heiliger Sauerteig sollte sie alles mit dem Geiste Christi durchdringen. Fürsten und Völker sollten zu ihr hinaufschauen, wie zu ihrer Königin und untrüglichen Leiterin. Von ihr sollten die Lenker der Staaten das rechte Licht, die nötige Kraft bekommen, um die Erlösten im Geiste Gottes zu regieren. Die Grundsätze dieser Kirche sollten die Richtschnur für das Verhalten des Einzelnen, für die Familie und für die ganze staatliche Gesetzgebung sein. Innigste Vereinigung sollte zwischen Staat und Kirche bestehen. So wie die Fürsten es als ihr größtes Glück betrachten sollten, selbst Kinder dieser Kirche zu sein, so sollten sie sich auch als die ersten und geborenen Missionäre ihres Volkes ansehen, sollten durch ihre Gesetzgebung und ihr ganzes Auftreten das Ansehen einer Kirche schützen, die schon hier auf Erden wahren Frieden begründet, um dann Fürsten und Untertanen der schönen, ewigen Bestimmung zuzuführen.

Und diese Kirche, diese wahre Braut des Welterlösers wird im liberalen Staate ignoriert! Sie wird nicht verfolgt, nicht

Digitized by Google

geächtet, sie wird einfach ignoriert! Sie sollte die Hauptrolle spielen in der erlösten Welt, und im liberalen Staate spielt sie gar keine Rolle mehr! Wenn früher sich Häresien erhoben, dann wurden sie behandelt wie giftige Geschwüre, deren zersetzende Kraft die Gesundheit des Staatskörpers bedrohte; sie wurden behandelt wie anmaßende Buhlerinnen, die der wahren Braut den Rang streitig machen wollten. Der liberale Staat weiß nichts von Ketzereien, weil er keine positive Religion anerkennt, er kennt keine Rivalinnen der Braut, weil diese Braut für ihn nicht existiert. Ist das nicht ἡ ἀποστασία schlechthin?

Der liberale Staat sinkt in einem wahren Sinne unter den heidnischen herab. Wie unrichtig die religiösen Vorstellungen des heidnischen Staates auch sein mögen, und wie schreckenerregend seine Opfer, er bleibt immer ein religiöser Staat, der durch das Bekenntnis seiner Abhängigkeit von höheren Wesen und durch den feierlichen Kultus, mit welchem er denselben huldigt, sich über die Sphäre des rein Irdischen erhebt. Es ist mithin immer noch eine würdigere Erscheinung, als ein Staat, der völlig ohne Gott und ohne Opfer ist.

Freilich ist der konfessionslose Staat, diese unnatürlichste Erscheinung im Leben der Völker, jetzt gewissermaßen notwendig geworden. Hätten zur Zeit, wo der Nordamerikanische Staatenbund sich konstituierte, auch die wärmsten Söhne der heiligen Kirche über die Frage zu entscheiden gehabt, welche Stellung der neue Staat in religiöser Beziehung einzunehmen habe, so hätten sie die liberale Staatsform förmlich anraten müssen. Die tatsächlichen religiösen Zustände des Landes waren nämlich derart abnorm, daß der Staat mit dieser Abnormität rechnen mußte, wenn er eine Zerrüttung der staatlichen Verhältnisse vermeiden wollte. Die Apostasie des Staates von der wahren Kirche, ja von der positiven Religion überhaupt, war relativ notwendig geworden. Durch eine solche Notwendigkeit wird nun aber offenbar der Abfall nicht abgeschwächt, erscheint vielmehr hier in seiner schauerlichsten Beleuchtung. Gott ist wahrlich nicht der Urheber jener konkreten Verhältnisse, die den Staat zur formellen Apostasie zwingen. Denken wir uns jetzt sämtliche Staaten der Welt in demselben Zustande, und wir stehen vor der Ungeheuerlichkeit, daß die Welt das normale Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht nur verloren hat, sondern

Digitized by Google

überhaupt nicht mehr verträgt; daß infolge des Rechtes, das sich die zahlreichen mächtigen Anhänger des Irrtums erworben haben, die von Gott gewollte intime Vereinigung zwischen Staat und Kirche moralisch unmöglich geworden ist; daß, um den Frieden des Gemeinwesens zu erhalten, die Staaten sich gezwungen sehen, auf den Adel der übernatürlichen Ordnung, in die sie durch die Erlösung aufgenommen worden, zu verzichten; ja, daß es notwendig geworden, jede positive Religion zu ignorieren.

Befriedigt diese Ungeheuerlichkeit nicht, wenn wir nach etwas suchen, das schlechthin als „ἡ ἀποστασία" bezeichnet werden könnte?

Wie schon gezeigt, ist mit dieser allgemeinen Apostasie die beständige Verbreitung und Erstarkung der Kirche vereinbar. Freilich ist diese dann nicht mehr die hehre Fürstin, die in gemeinsamem Wirken mit dem Staate das Wohl der Erlösten besorgt. Die von Gott gewollte Vereinigung der beiden Faktoren ist gelöst und hat sich in ein Nebeneinanderwohnen verwandelt.

Dieses Nebeneinanderwohnen kann sich nun immerhin zu einem recht friedlichen gestalten. Nichts hindert die Lenker des modernen Staates, mit den Bischöfen der katholischen Kirche freundschaftlich zu verkehren; nichts steht im Wege, daß die Fürsten den Papst hochschätzen und ihm Besuche machen. Durch diesen freundlichen Verkehr wird die Apostasie jedoch weder aufgehoben noch gemildert. Im Gegenteil: je freundlicher das Nebeneinanderwohnen von zwei Faktoren ist, die zur innigsten Gemeinschaft bestimmt sind, desto unnatürlicher ist das Verhältnis.

Denken wir uns folgenden Zustand: sämtliche Staaten der Welt sind außerhalb der Kirche, sind liberal; das liberale Prinzip wird in loyaler Weise durchgeführt; volle Unterrichtsfreiheit ist gewährt; Katholiken und Protestanten leben harmonisch nebeneinander; alle Staatsoberhäupter stehen mit dem Papst und den Bischöfen auf freundschaftlichem Fuße; ja der Papst wird von den Fürsten zum ständigen Schiedsrichter in allen internationalen Streitigkeiten erwählt; dem erleuchteten Walten dieses Schiedsrichters gelingt es, eine Art Weltfrieden zu begründen; zum Danke für diesen glänzenden Erfolg stellen die Fürsten den Kirchenstaat zum Teile wieder her. — Welch ein anziehendes

Digitized by Google

Bild! Wäre das nicht ein idealer Zustand? Wer wird in einer solchen Glanzperiode an die Nähe des Antichristes und des Gerichtes denken? Und doch wäre dieses goldene Zeitalter, mit den Augen des Glaubens betrachtet, nichts anderes, als die vollste Reife der Apostasie und das sicherste Zeichen des nahen Endes; denn nochmals: je friedlicher, je behaglicher, je idealer das Nebeneinanderwohnen zweier Faktoren ist, die zur intimsten Lebensgemeinschaft bestimmt sind, desto unnatürlicher, ungeheuerlicher ist das Verhältnis Gerade ein solcher Zustand der Welt wäre geeignet, uns in das Verständnis der göttlichen Warnung einzuführen: „Seid bereit, weil zu einer Stunde, wo ihr es nicht vermutet, der Sohn des Menschen kommen wird.“ [1])

Erschütternd ist, daß die Anfänge des modernen Staates im Herzen jenes Volkes liegen, das den unvergleichlichen Adel besaß, Schirmvogtei der heiligen Kirche und ihres Oberhauptes zu sein. Als der von mehreren deutschen Fürsten verratene und von äußeren Feinden bedrohte römische Kaiser deutscher Nation sich gezwungen sah, den Protestanten gleiche Rechte mit den Katholiken zu geben, da schied das deutsche Reich aus der Reihe der katholischen Staaten. Es gab fortan ein deutsches Reich mit katholischen Kaisern, ein wirklich katholisches Deutschland gab es nach der staatlichen Anerkennung der Protestanten nicht mehr.

In dieser Apostasie Deutschlands liegt aber noch etwas besonderes, bis dahin Unbekanntes. Als der Arianismus zeitweilig zur Herrschaft gelangte, hatte die christliche Welt den ketzerischen Staat kennen gelernt; im Abfall der Griechen wurde man mit dem schismatischen Staate bekannt; aber nie war es bis dahin vorgekommen, daß in einem und demselben Staatengebilde zwei verschiedene christliche Glaubensbekenntnisse staatlich anerkannt wurden und mit bleibenden Rechten nebeneinander bestanden. So etwas hätte man früher auch kaum für möglich gehalten. Im deutschen Reiche ward dieses scheinbar Unmögliche Tatsache. Der Irrtum war eben, ohne die völlige Oberhand zu gewinnen, durch den Zusammenfluß verschiedener Umstände doch so mächtig geworden, daß, wenn Einheit und Ruhe des Reiches einigermaßen

1) Luc. 12, 40.

Digitized by Google

wieder hergestellt werden sollten, die konsequente Durchführung der katholischen Grundsätze zum Opfer gebracht werden mußte. Dadurch verlor nun aber Deutschland, als Ganzes, nicht nur den streng katholischen Charakter, es hörte auch auf, ein positiv religiöses Reich zu sein. Denn mochte der Kaiser, als Person, in aller Treue zur Kirche stehen, — als Kaiser, als Staatslenker, durfte er nach keiner positiv religiösen Seite hin konsequent auftreten. Er mußte sich darauf beschränken, für das friedliche Zusammenleben beider Konfessionen und das zeitliche Wohl seiner Untertanen zu sorgen. Damit war die Grundlage des modernen, religionslosen Staates gegeben. Deutschland ward ein paritätischer Staat, und von diesem bis zum formell liberalen Staat ist nur ein kurzer Schritt; ist ja schon der paritätische Staat als solcher konfessionslos.

Natürlich hörte, nach Anerkennung der Protestanten, Deutschland der Sache nach sofort auf, das heilige römische Reich zu sein, wenn es diesen Namen auch noch längere Zeit beibehielt. Denn wie konnte das Reich, wo die geschworenen Feinde des Papstes staatlich anerkannt waren, wo der unchristliche, unsittliche Grundsatz: Cujus regio, illius et religio sanktioniert wurde, — wie konnte dieses Reich eigentlich noch Anspruch auf den Adel erheben, die Schirmvogtei der heiligen katholischen Kirche zu sein! Das mochte denn auch Kaiser Karl V. empfunden haben, als er es mit seinem Kaisereide unvereinbar fand, dem Abschluß des sogen. Augsburger Religionsfriedens, wo den Protestanten Parität gewährt wurde, persönlich beizuwohnen, und alles seinem Bruder Ferdinand überließ.

Übrigens wird kein Unbefangener leugnen, daß auch die später erfolgte definitive Auflösung des römischen Reiches deutscher Nation eine Folge der durch den Protestantismus bewirkten Zerrüttung Deutschlands war.

So stände denn „die Apostasie" nun doch mit der Auflösung des römischen Reiches im Zusammenhang, wenn auch in anderer Weise, als die Theologen des christlichen Altertums es sich vorgestellt hatten.

Digitized by Google

XXIX.

Stiftung eines Theologenstipendiums zu Erfurt 1499.

Eine erfreuliche Erscheinung des ausgehenden Mittelalters bildet der Zulauf zu den Studien an den Hochschulen. Die Veröffentlichung der Matrikeln erregt unser Staunen über die große Zahl der Lernbegierigen überhaupt, zumal solcher, welche, aus nicht gerade großen Gemeinden gebürtig, zum Studium sich entschlossen. Mit dieser Erscheinung hängt die Stiftung von Stipendien an den Hochschulen zusammen, ferner die testamentarische Zuwendung von Büchern und Büchersammlungen usw. Die Förderung der Geschichte des Wissens und des Unterrichts zieht immer mehr dergleichen Zuwendungen in ihren Kreis. Es sei gestattet eine derartige Studienstiftung aus dem Originale wiederzugeben. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes, Band 1, Buch 1, Abschnitt II am Ende erwähnt dieselbe mehr vorübergehend: „Das Bibelstudium wurde im 15. Jahrhundert so eifrig betrieben, daß ein Kasseler Kanonikus im Jahre 1480 für einen Lernbegierigen aus dem kleinen Dorfe Hartmuthsachsen bei Eschwege ein Stipendium stiftete zu einem achtjährigen Studium der heil. Schrift."

Die Originalstiftungsurkunde liegt noch im Stadtarchive der Residenzstadt Kassel. Da sie einige genauere Angaben enthält, als Janssen und seine Quellen, so dürfte der Abdruck und ein Kommentar dazu nicht überflüssig sein.

Stiftungsurkunde des Ertmar'schen Stipendiums bei der Universität Erfurt (1499).

„Im namen unsers herren Jhesu Cristi amen. So und nachdeme der samen und pflantzung gotliches wurtes under andern ubungen cristlicher werck und gotsdinsten das vornehmst ist, damit nicht alleyn die luthe, williche nach nicht (welche noch nicht) under cristgleubiger schaer ergriffen, zu deme selbin heiligen glauben bracht werden, sonder auch die jhennen, die alle bereit cristglaubig, darinnen erhalten, zcunehemen, wassen (wachsen), ... dovon dan der heiligen cristlichen kirchen gelerthe luthe zu haben inns forderlichst noit ist und nutzlich, sollichs haben wir Con-

Digitized by Google

radus Stein, der lobelichen Erffurtischen universiteten rector und beider rechte, Johannes Schoner der heiligen schrifften doctores, Jodocus Helseman, canonicus Johannes Francke und Johannes Husen, vicarien sanct Severskerchen doselbst, etwan des werdigen herren Wernhers Ertmar, canonicus sant Severskirchen obenant seligen gedechtnisse testamentarii und sines lesten willens executores, bedracht und zu hertzen genommen im besten bedacht, etlich pfundt geldes ewiger jaer renthe gulden und czynse durch bemelten ern Wernhers nach im verloissen, williche hier unnden angeczeiget, zu geben verordenen und wedemen seiner, aller syner fruntschafft, guttheter (guttäter) und der jhennen von weheme (wem) seyn nachgeloissen gut herkommen, selen zcu heyl und troste, vor czwo personen, eyner uß Cassel, der ander von Armutsassen des furstentumbs czu Hessen, die eyne den der[1]) des selbigen jaers burgermeister ist, mit den czwen kemmerern doselbist, die ander die stadt und dorffis Armutsassen nehist bestimpt uß wie obgedacht iren inburthien (Ingebürtigen) uß deme geschlechte und fruntschafft hern Wernhers, und wye die nicht weren, alßo dan uß hern Jodocc Helßemans geschlechte und fruntschafft, wo aber der auch keyner vorhanden were darzcu geschicket, alse dan andere ir inbortige mugen und sollen geberen und presentiren czu studiren iglicher acht jar lang in eynem der collegien ader bursen daselbist, williche der vorgehalten und approbiret in der lobelichen universiteten obgenant in der heiligen schrifft . wo aber dar czu beyde noch nicht geschickt befunden wurden, mügen sie presentiren eynen addir (oder) auch in sulchem gebruch beyder zwene in frien kunsten zcu studiren, doch also das ider der presentaten uffs kortzte in drien jaren baccalarius und darnach in den andern drien volgenden jaren magister werden sal . in oberigen zwen jaren mag er studiren ettewas in frien kunsten, in geistlichen rechten odder in der heyligen schrifft noch synem wolgevallen . wo her abber hie widder an einem abelesiges und sumig (säumig) ader sust distolus erfunden wurde, solt her domit solich stipendien versehung und presentacion darzcu wy obgedacht syner personen halben bescheen verlustigk und aller dinge der von entsatzt sin, und solt dan alßo eynem andern schicklicher wie obgedacht ist darzcu ansummen ge-

1) Unleserlich; urspr. des.

Digitized by Google

geben und presentirt werden, des wir hiemit die presentatores obgemelt und ir gewissen wullen beswert haben . und nach dem und wir executores hern Wernhers seliger gedechtniß solliche stipendia von anbegin und zcu dem ersten machen, usfrichten und fundiren, so behalten wir fur uns die wil (dieweil) wir alle zusammen und eyn ider in sunderheit lebet, die macht und gewalt, so offt soliche stipendia werden erlediget, alle czit [1]) eynen armen uß beyden enden, deme syne eldern nicht genizlich mogen gehelffen, an (ohne) iderman insage und verhinder daruff zcu presentiren. Wo aber die vorgemelten presentatores und angeber der personen zweitracht genommen, so das die in eynem mont nicht presentirten, also dan und nicht eher sal eyn dechin sanct Mertinskerchen zcu Cassel die macht haben, das hie uß den beyden presentirten eynen ußwelen mag, doch daz hie den schicklichsten vorzcehe . . . wollen auch und ordnen hie by, das die presentatores vilgedacht sollen alle zcijt hir zu Erffurt haben eynen volmechtigen semner (Einsammler) und collectorem, soliche zinße zu manen, inzunehmen und versam[n]en, deme von solchen czinsen gevallen und zcustehen sollen alle hunner, lambeßbuche, lehnrechte, usflaß und schriebeschillinge und was an gelde uber czwentzig pfundt geldes jerlich uberlaufft, ist das alles ydes er sael innen behalten vor sin unlust unkust (Unkosten), muhe und arbeyt . die uberinge czwentzigk pfundt geldes an sulcher müntze, auch wie vile der ganghafftig verblieben, so er die ermanet und ime betzalet werden, sal er den czweyen presentaten studenten iglichem zcur helffte ydes halben jars die helffte vorgerurter helffte reichen . . .[2])

[Schluß.] des zu urkunde syn disser briefe zwen glichs luths (gleichlautend) und wyr gemelten testamentarien vor uns eynen, dergleichen wyr presentatores vor uns den andern, dach by eynem rathe zu Kassel zu legen, gemacht und mit des wirdigen hern Heinrichs Rulandt, geistlichen recht doctor, iczunt zur zcijt der obgenanten kerchen sanct Mertins dechen, und des raths der gemelten stadt Kassel sigillen wissentlichen versegelt. datum anno domini millesimo quadragintesimo nonagesimo nono, am mitwochen nach Dionisii.

1) Or. czist.

2) Bis hierher sind es 31 Zeilen; es folgen bis zum Schluß noch 61 Zeilen mit Aufzählung der einzelnen Gefälle.

Digitized by Google

Die ersten Zeilen geben, wie so oft die Urkunden alter Zeit, eine Wahrheit, einen Grundsatz an, welcher als Motiv der Stiftung zu betrachten ist, nämlich die Beförderung des Studiums gelehrter Männer in der Kirche zum Zwecke des „Säens und der Pflanzung des göttlichen Wortes unter Nichtchristen und Christen."

Der Stiftsherr Werner Ertmar zu St. Severus in Erfurt hinterließ bestimmte Rentgüter zur Stiftung eines Stipendiums für Theologie in Erfurt; die Vollstrecker seines letzten Willens sind vor allem der Rektor Konrad Stein [1]), die Professoren Josef Schoner, ferner Jobst Helsemann, Joh. Francke und Jos. Husen, Vikare an der St. Severuskirche zu Erfurt.

Es sollen zwei Studenten, einer aus Kassel und einer aus Armutsachsen das Stipendium genießen, doch sollen sie aus der Familie des W. Ertmar sein, wohl deshalb weil der Stifter aus Armutsachsen stammte und auch in Kassel Verwandte hatte.

Die Stiftung soll gereichen zu Heil und Trost des Stifters, aber auch der ganzen Freundschaft, d. i. Verwandtschaft, sowie aller Wohltäter, von welchen das Vermögen des Stifters herkommt.

Findet sich kein Student des Etmargeschlechts, der dazu „schicklich" wäre, d. h. Theologie studierte, dann gehe man zur Helsemannschen Familie, und wenn auch hier Niemand ist, so möge man andere aus beiden Orten auswählen, daß die dann studieren sollen jeglicher acht Jahre lang in einem der Kollegien oder Bursen zu Erfurt in der heiligen Schrift.[2])

Finden sich Theologen nicht, so nehme man Zwene aus der Philosophie (in freien Künsten), doch solche, welche innerhalb 3 Jahre das Baccalaureat und in den 3 folgenden Jahren den Grad des Magisters erwerben, in den übrigen 2 Jahren mögen

1) Rektor seit Michaeli 1498: civilis pontificiique iuris doctor . . . phanorum dive Marie et Severi canonicus, Bertholdi aepi sigillifer. Matrikel S. 206.

2) Ich glaube nicht, daß heilige Schrift im engeren Sinne hier als Bibel zu nehmen ist, sondern als „Theologie". Sacra Pagina ist nach mittelalterlicher Redeweise Theologie, und die Urkunde steckt ja vielfach in dem Sprachgebrauche des Lateinischen. So urteilt auch Herr Prälat Dr. Paulus. Die eingangs zitierte Stelle bei Janssen-Pastor muß darnach anders gefaßt werden.

Digitized by Google

sie studieren etwas „in freien Künsten, im geistlichen Rechte oder in der heiligen Schrift nach Belieben.“ Das Stipendium verliert er gleichwohl, wenn er abselig, säumig oder vom Studium abstehend gefunden wird.

Außerdem wahren sich die Vollstrecker als die ersten, welche das Stipendium zur Ausführung bringen, das Recht, so lange sie leben, so oft die Stipendien erledigt werden, allezeit einem Armen aus beiden Orten, dem seine Eltern nicht gänzlich helfen können, ohne Einrede von irgend einer Seite das Stipendium zuzuwenden.

Für den Fall, daß später die berechtigten Auswähler über die zu Präsentierenden nicht einig werden, innerhalb einem Monat, dann tritt der Stiftsdekan von St. Martin in deren Recht und trifft die Wahl.

Der Rechner des Stipendiums soll für seine Schreibereien, Mühe und Unkosten eine Vergütung bekommen (Schreibeschilling); die Stipendiaten soll er halbjährig ausbezahlen.

Nun folgen 61 Zeilen, in welchen die Gefälle aufgeführt werden, was auf eine fette Stiftung schließen läßt.

Deß zu Urkunde haben wir diesen Stiftsbrief in zwei gleichlautenden Exemplaren abschreiben und bei uns und bei dem Rate zu Kassel je ein Exemplar hinterlegen lassen unter Beifügung verschiedener Siegel. Datum 1499 Mitwoch nach Dionisi.

Pergamenturkunde; von den beiden angehängten Siegeln ist nur das des Dechants des St. Martinsstifts erhalten.

XXX.

Ein moderner Christussänger.

Eine literar-ästhetische Studie von Jos. Gieben.

Zu einem der Ersten unter den „jungkatholischen“ Dichtern hat sich ein blutjunges Talent aufgeschwungen, dessen Namen jetzt in aller Munde ist.

Er hat sich eingeführt durch eine mystisch-symbolistische Prosaskizze über den Fürst des Totenreiches, der daherschreitet bleich und ernst durch die bange Nacht, den Aphodeloskranz ums dunkel-lichte Haupt, das Stundenglas klirrt in der Linken —

Digitized by Google

„Kyrios Thonatos", der König Tod[1]) — und die einen nannten es genial, die anderen verrückt und wahnsinnig. Als Autor zeichnete Lorenz Krapp.

Bald darauf erschien ein schmächtiges Bändchen Lyrik. — Das waren aber keine süß-sinnigen Reime für Backfische, das war kein Liebgetändel der Goldschnittpoeten — das war das Rauschen und Brausen der Meere und das ferne Singen der Dämmerung, das Tönen der Sterne durch die große Nacht — Musik, tönende rauschende berauschende Musik lag in den Versen; und die Musik wurde zu einer Farbensymphonie in gold und rot — weißleuchtend — dunkel und dämmerblau. Arno von Walden[2]) nannte sich der Dichter pseudonym, er war kein anderer als der Student Lorenz Krapp.

Der Inhalt dieser religiös-mystischen Lyrik:

„Mein Eden ist tot —
In grauen Nächten mein Licht verloht.
Ein Luzifer
Geht mein Leid durch die Seele her,
Und die Reue steht —
Ein Flammencherub voll Majestät —
An meiner Seele Pforten und wacht,
Indes ich taumle durch meine Nacht — —" (S. 9.)

„. . . Und nackt und müd und stöhnend
Stand meine Seele still,
Und fröstelte im Winde
Und tastete sich her
Durch Nacht und Schuld und Sünde —
Ein müder Ahasver — —" (S. 11).

„Vielleicht daß einmal die Nacht noch rollt
Von meiner Seele . . .
In Flammengold
Das stille Land wohl schimmernd dann ruht,
Und ein Heiland steht auf der Wolken Glut." (S. 9.)

Noch zittert durch die Nerven der müden Seele Unrast und Erregung nach; doch der Brand ist schon halb verglüht, nur eine wehe Sehnsucht tastet nach Ruhe — er hofft sie zu finden, schon winkt sie fern, ganz weit — ist es der Tod — oder der leuchtende Christus, der Rettung bringt? Nicht ein klarer Gedanke, sondern ein nebelndes Bild der Phantasie — ist es der

1) Lit. Warte II. Jg., 8. Heft.
2) „Kreuzesblüten", Dülmen, Laumann.

Digitized by Google

Tod als Heiland oder der Heiland selbst? Man denkt an die Gestalt aus Klingers Radierwerk „Vom Tode I“ auf dem Blatte „Der Tod als Heiland.“ —

Nicht lange nach Erscheinen dieses Bändchens vollbrachte Krapp eine Tat, für die ihm das katholische Deutschland nicht genug danken kann. Er sammelte um sich eine Elite des aufwachsenden Dichtergeschlechtes, das Ostern 1902 zum erstenmal geschlossen in die Schranken trat im „Musenalmanach katholischer Studenten“.[1]) Dieser trägt seinen Stempel: seine Farben und Klänge, seine müde Sehnsucht und sein irres girrendes Suchen — Krappsche Luft. Daß er bei der Redaktion mehr die ihn ansprechenden und seinen Geist atmenden Gedichte bevorzugte, ist bei seinem mystischen Impressionismus, der auch aus seinen Kritiken und Rezensionen und seinen sonstigen literarischen Arbeiten herleuchtet, nur menschlich natürlich. Aber einseitig war diese „Revue“ deshalb doch.

In diesem Almanach steht S. 125 ein Gedicht, welches seine ganze Art und Weise kennzeichnet in unfreiwilliger Selbstkritik:

„Wenn der Abend leuchtet ins selige Land
Mit seinen heiligen Kerzen,
Dann gehn meine Träume Hand in Hand
Zu dir mit meinen Schmerzen.

Dann tragen sie Lilien ums blasse Haupt
Lichtkleider um schlanke Glieder,
Und Rosen, die nie noch der Weg bestaubt,
Und schweren, schwankenden Flieder.

Dann wallen sie an dein stilles Tor
Und wandern und weinen und werben.
Und wenn du zu ihnen dann neigst dein Ohr,
Fallen lächelnd sie nieder und sterben.“

Ostern 1903 erschien der zweite Musenalmanach.[2]) Auch hier wieder das wehe Lied der Reue und der Vergänglichkeit, das Lied von „zerflatterten Rosen“, das Sehnen nach dem Kindheitsland und nach dem — Tode —, ein Wort, das fast in jedem Gedicht vorkommt. Schon macht der junge Dichter sein Testament (ein bei modernen Dichtern häufig wiederkehrendes Motiv) — ein hysterisch bleiches Lied, in dem die letzten Flammen des Lebens auflohen:

1) München, Rudolf Abt.
2) München, Schuh u. Co.

Digitized by Google

„Letzter Wunsch.
Wenn ich einst sterbe, soll ein Abendrot
Mein blasses Haupt mit seinem Glanz umschlingen,
Und auf den Gassen mild und glanzumloht
Soll sein ein weiches, selges Kindersingen.

Der blaue Flieder vor dem Fenster soll
Dann rauschen zu der Mädchen Ringeltänzen,
Und still mit Blüten, silbern, ruhevoll,
Sollt ihr mir meine dunklen Locken kränzen.

So will ich sterben. Lächelnd blaut die Nacht.
Die Sterne gehn wie milde Friedensboten.
Ich aber geh in weißer Blüten Pracht
Sternüberloht ins dunkle Tal der Toten . . ."

I.

Diesmal schlug der Dichter auch das Thema Christus deutlicher an in einem Zyklus, der auf den Blumenspielen zu Köln preisgekrönt wurde, was wir sonst gerade nicht als Empfehlung ansehen; aber Reklame hat das sicher doch gemacht und der Ruhm seiner „Christuslieder" machte ihn kühn. — Und nun liegt er vor uns, sein „**Christus**".[1])

Mit einer Apostrophe an den Gott, der ihn begeistert, an den Gott, dessen Idealbild durch seine Sänge schreitet, den er besingen will, „An Christus", beginnt er das Buch (S. IX). Es ist der Gott seiner Jugend, zu dessen Füßen er oft in Träumen lächelnd lauschte. Die Jahre verrinnen, um Ihn unter „Tanz und Becherschimmer" fast zu vergessen. Und es kommt „der große Ekel und die große Leere", und nun sucht er tastend den Weg heimwärts zu dem König seiner Jugendträume, der jetzt wohl in Sturm und geballten Wettern einherbrausen mag, in Riesenmacht sein Erdenhaupt zu zerschmettern — er findet Ihn in toter Wüste:

„Und meine trocknen Lippen hat genetzt
Der milde Wein von seiner Heilandsgüte."

Und Er läßt sich nieder, um dem neuen Jünger die Füße zu waschen. — „Ich aber wehrte ab. Und bebend nahm die Harfe ich", eine neue Messiade zu singen. Das Gedicht klingt mit einem ähnlichen Gedanken aus, wie Klopstock in der Ode „an den Erlöser" ausspricht, als er seinen unsterblichen Sang voll-

1) Christus, Gedichte von Arno v. Walden. Mainz, Kirchheim. 2 Mk., in Salonband 3 Mk.

Digitized by Google

endet hatte. Wenn einst die Menschheit dem Kreuz ein „Gloria“ brauft ohne Ende, dann wird sie ihm, dem neuen Messiassänger, dem „jungen Toten“, die Friedensspende aufs Grab bringen.

„I. Christusvisionen (auf den Kölner Blumenspielen 1903 mit dem Preis, dem goldenen Veilchen, gekrönter Dichtungszyklus).“ In mehreren großgeschauten Bildern steht und wandelt die Gestalt des Heilandes vor den großstaunenden Augen des Sängers.

„Auf leuchtenden Wolkenfirnen“ schreitet Er einher, und rauschende Lieder künden seinen Siegeszug — unten aber liegt die Menschheit selig weinend im Staube. (S. 3.)

Über den Wolken schreitet Er königlich einher, und das Weltall bringt ihm Huldigung dar — die Menschheit aber stöhnt in wehem irrendem Elend um Rettung. (S. 4.)

Die Stunde schlägt — da das Kreuz seine weltbezwingenden Arme ausstreckt, da sinken die Götter von ihren goldenen Sitzen. (S. 5.)

„Und Thanatos schwang seine Fackel in düsterm Gebot —
Und Schweigen ward überm Olymp — und Dunkel — und Tod.“

Ob Krapp hier nicht die Anregung bekam von Klingers Monumentalwerk „Christus im Olymp“? Aber er malt in Rethels und Steinhausens Farben. Ich halte den „Tod im Olymp“ für das reifste und künstlerisch abgeschlossenste Gedicht aus dem Zyklus. Der Gedanke tritt klar und plastisch hervor. Hier können viele unserer Dichter, die ihre Anerkennung nicht verdienen, die modern zu sein sich bemühen und es doch nicht fertig bringen, hier könnten sie lernen, wenn man Inspiration und Intuition lernen könnte. Ein großer Gedanke durch ein großes Bild geschaut. Und dann die Sprache. Der ganze Krapp ohne seine Fehler. Er hat hier unter dem Gefallen am Wohlklang nicht vergessen, daß Worte dazu da sind, um etwas zu sagen.

Ein neues Bild: „Christus am Lethe“. (S. 6.) Er ist auch müde, Er geht den Weg zum Totenland und ruft Charon, Ihn überzufahren. Was hat sein Leben, sein Erlösertod genützt, da immer noch die Sünde Babels, da immer noch Neid, Geiz, Unliebe, Untreue und Krieg das Haupt erheben. Schon will Er ins Fährboot steigen —:

„Da schwoll ein Schluchzen aus dem stillen Kreis,
Der mitgekommen war zum Todeseiland.“

Digitized by Google

Ein Jüngling bittet: „Wer dämpft ihn dann, . . . den Schrei nach Licht und Wissen?“ — Ein Weib fleht: „Gib uns nicht preis der Faust berauschter Lüste!“ Noch zaudert er —: da

„Trat still ein Kind hervor, so lächelnd heiter,
Und sah zu ihm, das Aug' von Fragen voll,
Und sprach: „Wie, Du willst gehn?“ — Und sprach nichts weiter.
Und wie er immer schwieg noch, rief es leis:
„Wie? Du willst gehn?“ — — Und jäh fings an zu weinen . . .
— — — — — — — — — — — — — —
Da fuhr der Herr empor.“ — Und Er blieb.

Dieses Gedicht muß ich für weniger gelungen bezeichnen. Komposition, Gedanke und Einkleidung scheinen mir nicht als ein künstlerischer Guß, obwohl das Motiv ergreift und manchem rührend vorkommen mag. Auf den ersten Blick dünkt mich der Gott etwas Menschlich-Kleinliches zu haben, der sich selbst aufgibt, der Prophet, der an seiner eigenen Mission zweifelt — verzweifelt. Oder soll auch über das Christentum jenes Schicksal walten, das der Menschheit Götter in die Tiefen des Vergessenseins hinabstürzen läßt, wie wir die Götter der Hellenen im vorigen Gedicht hinabsinken sahen? Andere Zeiten, andere Götter? Und Christus selbst erkennt, daß seine Zeit um ist —? Ist das noch ein Gott? — Aber er bleibt. Christus ist, ist immer gewesen an und für sich, aber für Gegenwart und Vergangenheit der Menschen, für die Menschen und in ihnen ist oder war er nicht wirksam, ihnen ist er nicht mehr Gott — aber für die Kinder, für die Zukunft errichtet er ein neues Gottesreich — neues Ostern, neue Wiedergeburt, Erneuung und Verjüngung des Christentums — eine Auffassung, der auch der strikte Theologe beistimmen kann. Aber dieser Gedanke ist doch zu wenig klar herausgearbeitet, und durch diese Unklarheit leidet die Form, die Komposition. Und die lange Rede des Heilandes, die Verteidigung und Motivierung seiner Handlungsweise vor einem Tieferstehenden, dem Fährmann der Unterwelt, ich empfinde das als nicht sehr künstlerisch — wenn die Rede auch noch so schön ist. Die Dramatik geht verloren, die Naivität der epischen Erzählung, die Einheit der Empfindung.

„In der Mondnacht“ (S. 12) sehen wir ein Bild ohne Deutung — zwei entgegenstehende Gedanken, ohne den versöhnenden Grundgedanken, der uns verstehen läßt.

„Magdalena“ (S. 13) und die „Magdalenenlieder“ (S. 16)

Digitized by Google

müssen wir zusammen betrachten. Das Weib, das nach der Sünden größte, die den lichten Leib entweiht, gebrochen, das in der Wollust ihre Seele getötet, schaut zurück auf ihr früheres Leben mit den glutdurchhauchten Nächten,

„Da sinkt das Heiligste in öder Brust,
Und es verbrennt gleich roten Feuernelken,
Die sinnverwirrend, ihrer Glut bewußt,
In einer Nacht verglühen schon und welken . . ."

Nach der Dirnenpoesie, die uns manche der Modernen und ihrer Nachtreter, besonders unreife Jünglinge in hysterisch unnatürlich gesteigerter Sinnlichkeit servieren und dadurch ihre innerste unreine Seele prostituieren, um dann lästerlich vor diesem Prostitut und der Prostitution und deren Dienerinnen anbetend niederzufallen (cf. „Hallescher Musenalmanach" 1903) — da sind diese Lieder eine Erlösung und eine Tat. Ohne diese „Priesterinnen der Venus" zu verherrlichen, wird auch hier die gemeine schöne Sünde in Glutfarben gemalt, aber als überwunden und in bitterer Reue beweint. Die vier Lieder packen durch ihre innere Wahrhaftigkeit und die eminent christliche verzeihende Güte, die darüber ausgebreitet liegt als lichter Schleier der Barmherzigkeit. Auch Er hat diese Sünderinnen der Liebe nicht verstoßen, Er hat ja gesprochen: „Ihr wird viel verziehen werden, weil sie viel geliebt hat", so sehr geliebt und nach Gott sich gesehnt hat, der sich nun kühlend mit seinem Gnadentau in ihre Seele niedersenkt.

Aber Eins vermisse ich an diesen Magdalenen. Es ist psychologisch nicht genügend begründet, weshalb sie sich bekehren — das ist doch schließlich der springende Punkt in der Lösung dieses Problems. „Sag, können Lilien denn aus Sümpfen blühen —?" ist eine Erklärung, keine Entschuldigung, und zeugt nicht von „innerer Zerknirschung" und „Erkenntnis". „Zu tief im Leben, zu nahe am Tod" (ein Hebbelsches Wort) ist hier so mystisches Zwischenland und wohl nur erst das dunkle Aufdämmern der Erkenntnis, aber nicht der „Bekehrung", zu der die „Not" doch auch nur erst den Anstoß gibt.

Das dritte der „Magdalenenlieder" (S. 19) vergleiche man mit M. Herberts Gedicht in der „Gottesminne", I. Jhrg. S. 21 — verschiedene Naturen behandeln dasselbe Problem. Krapp hat das schon vorliegende nach seiner Art umgearbeitet.

Digitized by Google

In „Christi Erntegang" bekommt das Motiv des „Christus am Lethe" eine soziale Note. (S. 20.)

Die „Erscheinung" (S. 27) ist ein Lichtblitz der Erkenntnis, der uns trifft mitten im Rausch der Welt.

Der Vorwurf des welt- und arbeitsmüden Heilandes nach vergeblichem Wirken kehrt in dem Bilde „Christus und Johannes" wieder (S. 28). Die Kinder dieser Welt überhören in ihrem Freudentaumel die warnende Stimme der Buße und vergessen selbst ihres Gottes, des zu ihrer Erlösung leidenden Christus.

„Mitternacht" (S. 30) ist aus den „Kreuzesblüten" etwas geändert herübergenommen. Es drückt das Heimweh der Seele aus, die aber noch nicht reif ist, das Wort der Erlösung zu verstehen. Es sei erlaubt, bei diesem durch den Kontrast der dunklen und leuchtenden Farben so ergreifenden, durch volle moderne Instrumentation so reich und bezaubernd klingenden und daher auch durch seinen Ideengehalt packenden Gedicht zu bemerken, daß es trotzdem wenig einheitlich geschaut ist, daß sich der Dichter am Klange berauscht und die Farbenwirkung über die Bildlichkeit stellt. Verschiedene Bilder und Vorstellungen wechseln sich ab, die sich nicht ergänzen, die sich teilweise ausschließen.

Ein modernes Wort leuchtet uns entgegen: „Höhensehnsucht". (S. 31.) Es stellt in zwei packenden Bildern „in den Tälern die dumpfe Not" — und „auf den Bergen" das sterbende Menschenweh und das Ahnen „leuchtender Ewigkeit" gegenüber.

„Welthoffnung" (S. 32) weist auf die zweite Ankunft des Messias hin und auf sein Friedenreich, wovon dunkle Prophezeiungen und Sagen uns künden, wohin nur des Dichters Blick schauen mag und wo des Künstlers Phantasie ihr Reich hat — — dem schreckliche, furchtbare Ereignisse vorhergehen, wie uns auch der Sang „vom Ende der Tage" (S. 33) kündet, eine — unbewußte? — Reminiszenz und Fortbildung von Seebers hochdramatischem Epos „der ewige Jude". Es wird kommen eine Nacht,

„Da all der wilde Haß, den die Menschheit trug
Scheu Millionen von Jahren in schweigender (?) Brust,
Wild sich entlädt . . .
Aber auf einmal . . . nieder . . .
Schreitet dann Christus, der Weltenkönig . . .
Die Barikaden sinken, die Schlachtreihen stehn,
Stehen und stürzen und stammeln staunend . . .

Digitized by Google

Und auf dem höchsten der Berge zündet er an
Riesengroß wachsend, allüberragend,
Selig das Opfer des Menschheitsfriedens."

Das oft wiederholte hinweisende „dann" erhöht die Wirkung des Gedichtes.

Und dann zum Schluß des Zyklus stimmt der Sänger einen wundervollen jubelnden Hymnus an auf Christus, „dem die Sonnen das Haar umkränzen" (S. 36), ein modernes „Benedicite", das sich wohl mit Webers Sang der Mönche im Chor zu „Dreizehnlinden" messen kann, das aber durch seinen polyphonen Klang, durch die Pracht der Farben, womit das wunderbar große Bild beleuchtet ist, weit darüber steht.

Mit den „Christusvisionen" haben wir den bedeutendsten Zyklus des Buches kennen gelernt, wir haben seine Schönheiten bewundert und auch schon die Mängel der Krappschen Diktion und Komposition gestreift. Über die folgenden Zyklen wollen wir noch schnell das Auge schweifen lassen. Er zeigt sich uns hier im allgemeinen als kein anderer, nur tritt die bestimmte Gestalt „Christus" mehr zurück, obwohl sein Bild auch hier zwischen den Dämmerungen, durch Licht und Nacht hindurchschimmert und der Ton der Sehnsucht und der seligen Reue bis zum Ende hindurchbebt. Das rein lyrische Element, die moderne „Stimmung" schwingt hier in leisen oder vollbesetzten Moll-Akkorden eines verborgenen Streichorchesters, durch das oft das ferne mahnende Schmettern der Posaunen geht, durch den Dämmerpark, der ab und zu elektrisch aufzuckt von blauen Blitzen.

Von den „Dämmerungsgesängen" (II) möchte ich das kunstvoll gebaute, situationsklare, und daher bildwirkende „Mea culpa" (S. 43) erwähnen, den Mahnruf des Gewissens, das Miserere der modernen in sinnlicher Sündennacht hintaumelnden Gesellschaft. Und — ich kann nicht anders — ich muß wieder auf die schaurig schöne melodische Musik dieser Strophen hinweisen.

„Ein Gebet" (S. 50) klingt wieder an Klingers Radierung „Tod als Heiland" (vom Tode I op. XI. 10) an. Der Unterschied ist, daß die Menschen ängstlich vor ihm fliehen, nicht wie Krapp sagt: „Ihm schreitet nach der Leben dunkle Schar" — ein großes packendes und originelles Bild —, daß nur einer, der lebensmüde Greis, selig vor ihm niedersinkt, daß er „die lauten Leiden alle stille".

Digitized by Google

„Mondnacht" (S. 58) hat ein fast wörtliches Vorbild:

Mondnacht. (Krapp, Christus.)	Die Liebe wacht. (Mußhoff, Gottesminne 1. Jhrg. S. 315.)
Das Dorf liegt stumm. Das Mondlicht still	Ein Licht geht nach dem andern aus,
Gießt über Dach und Teich sein Meer;	Im Abendhauche klingt von Haus
Gleichwie wenn jemand sterben will,	Zu Haus ein leises „gute Nacht"!
Wogt Fliederduft vom Friedhof her.	
	Im Meiler schläft nun alles ein,
Und alles schläft. Nur einer wacht	Nur einer nicht; noch einer wacht,
Und wacht und darf nicht müde sein.	Was nur die Liebe kann allein,
	Die Liebe will nicht müde sein.
Vom Kirchlein, birkenüberdacht,	Vom Kirchlein lindenüberdacht
Blickt mild er auf die Gräberreihn.	Weht über stille Gräberreihn
	Mild segnend her ein sanfter Schein.[1])

„Verstreute Blätter und Totenkränze" (III) zeichnen uns in packenden und teilweise gut komponierten, stimmungsvollen, charakteristischen Bildern Künstler und Dichter, die zu dem großen Problem „Christus" als Mensch und Künstler Stellung genommen haben. Besonders gelungen scheinen mir „Dante" (68), „An Rembrandt" (74). „Annette Droste" (76). Das sind wirkliche Dichtungen, die Art und Wesen, die „Charakterköpfe" der Persönlichkeiten treffend meißeln und tief psychologisches Eindringen in die Seelenprozesse kundgeben. „Nietsche vor Christus" (79) ist manchen als innerlich unmögliche Situation vorgekommen. Aber ich glaube, aus diesem Phantasiestück spricht eine tiefere christliche Auffassung als jene ist, die über den modernen Christussänger im selben Atem, wie über seinen Nietsche, das Anathem aussprechen möchte.

„Nach dem Theater" (85) ist ein Tendenzstück ehrlicher Entrüstung über den ästhetischen und moralischen Tiefstand unserer Kunst. das demselben inneren Drange entspringt wie „Im Großstadtdom" (53); und wenn der Dichter in naiver Selbstschätzung sich selbst für den Erfüller seiner „Zukunftsmusik" hält — was fast eine psychologische Notwendigkeit ist —, so hat er das mit allen Kleinen und Großen gemein; das ist der Künstlerstolz, über den man lächeln kann, der aber auch das ernste Wollen enthüllt, vor dem der Spott — der billige — schweigen sollte. Ich will

1) Mit geringer Abänderung nochmals abgedruckt in „Münster. Musenalmanach 1904.

Digitized by Google

übrigens nicht leugnen, daß dieses Stück zu den nicht gelungenen gehört. Muß denn alles „sehr gut" sein? Muß man denn nur Meisterwerke verlangen, wo wir froh sind bei der literarischen Misere einige junge Eigentöner zu haben, die „das Große", das Meisterwerk noch zu geben haben? Die Kritik darf und soll hier gewiß einsetzen, aber sie soll nicht vergessen zu sagen, daß das nicht eins der besseren, sondern eins der schlechteren Stücke ist. Trotzdem sind einige gute Beobachtungen und gelungene Situationsbildchen in dem Gedicht.

„Vom Frieden" (IV). Als ich vorhin nach langer Zeit wieder einmal diesen Zyklus mir laut vorlas, geschah es wohl mal, daß ich durch den Klang der Worte und den Rhythmus der Verse ganz auf den Inhalt der Verse vergaß. Es geht uns eben genau so, wie dem Dichter selbst, der an dem Wohllaut der Verse sich selbst berauscht und vergißt, etwas zu sagen. Nun ist es ja schwer, Leuten, die „auch" was von Kunst verstehen, vor einem Kunstwerk, einem Gemälde zu „erzählen", was da alles dargestellt ist. Das muß man eben empfinden. Einen Maler, der erzählt, wie W. Kaulbach, statt mit seinen Mitteln, der Farbe, auf uns zu wirken, wissen wir heute nicht mehr zu schätzen. Und das möge man dem modernen Dichter zu gute halten, der so sehr vom Impressionismus beeinflußt ist, daß er die Grenzen der Künste verwischt. Aber trotz alledem weiß uns Krapp das Sehnen nach Glück und Frieden, das uralte Heimweh der Menschheit, den dunklen Tod und den leuchtenden Friedensbringer Christus mitfühlen zu machen. Wir genießen wieder Kunst, nachdem wir früher so viel zu denken hatten bei den religiösen, philosophischen und anderen „Dichtern".

Wir werden in dieser Gedichtfolge darauf hingewiesen, wo allein das Glück, der Frieden zu finden ist; wir hören, daß alle diese Sehnsucht „nach Gott" (102) geht (auch zu diesem Gedicht hatte Krapp Vorbilder); daß das Tor zum Frieden der Tod ist, der Tod, dessen Gestalt so häufig durch die moderne Kunst und Literatur gespenstert. Wie schon einmal erwähnt, kann man oft bei Krapp nicht unterscheiden, wer denn der Heiland sei, der Tod oder Christus. Im „Frieden" (103) sehen wir beide nebeneinander, des „Todes fahlen Renner" und den „blassen Mann". „Sein Kleid war weiß wie junger Schnee. Sein Feuerauge neigend, Hob eine Fackel in die Höh' er still und winkte schwei-

Digitized by Google

gend." Die Alten haben bekanntlich den Tod mit der umgekehrten Fackel gebildet, Christus hebt sie wieder empor, daß sie brenne, leuchte, l e b e und den Tod überwinde.

Der Weg in die Freuden dieser Welt, die Eitelkeit alles Irdischen führt doch endlich durch Dunkel und Leere wieder ins Licht, führt zu dem, dem wir immer angehörten, zu dem, der spricht: „Ich bin dein Christus — bins noch i m m e r, Und du bist mein . . und du bist mein . ." („Mein Leben" 107). Das Thema der Todesstunde, die den Frieden bringt, wird variiert (113 u. 121).

Dann noch einige großzügige Visionen, denn der Dichter ist Prophet: „Legende vom Jahre 2000 nach Christus" (116); die Welt, die Natur jubelt ihr Ostern, aber die Menschheit begreift es immer noch nicht; aber es kommt doch einmal das „Pfingsten" (126), und bei der seligen „Weltwanderung" (128) ins Licht singen die Menschen den „Chor der Seligen" (130).

Zum Schlusse ein im Tone der „Christusvisionen" gehaltener Sang an „Jesus Christus" (132), den hehren, furchtbaren Herrscher der Welten, dem aber die Menschheit noch immer Hohn spricht, eine Gegenüberstellung von zündender Kontrastwirkung. — So kommen wir an den Ausgangspunkt zurück, durch den Rhythmus der Verse, den Rhythmus der Idee ist der Kreis geschlossen, das Ganze ein Kunstwerk aus einzelnen Gliedern, die teilweise selbst kunstvoll geschmiedete gold- und silberblitzende Ringe sind. (Schluß folgt.)

XXXI.

Literatur.

Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium auctore *Francisco Xav. Wernz*, S. J. Tomus I. Introductio in ius decretalium. Altera editio emendata et aucta. Romae. Typogr. Polyglotta S. C. de propag. fide 1905. 8°. XVI, 470 pag. *M.* 4.80.

Von der ersten Auflage dieses hochangesehenen Werkes wurde der erste Band im Literar. Handweiser Nr. 684, der zweite daselbst Nr. 705, der dritte im Katholik 1901. II 366, der vierte im Katholik 1904. I 233 von mir ausführlich ge-

Digitized by Google

würdigt. Annoch fehlt die Behandlung des kanonischen Prozesses und des kirchlichen Strafrechts. Vorderhand dürfte die Lösung dieser bedeutenden Aufgabe durch den vielbeschäftigten Verfasser, welcher unterdes zum Posten eines Rektors der gregorianischen Universität in Rom emporgestiegen und außerdem zum Mitglied der Kommission zur Kodifikation des kirchlichen Rechts berufen worden, in Bälde kaum zu erwarten sein. Dazu kommt, daß sein Dekretalenrecht innerhalb, wie außerhalb Italiens sich einer solchen Beliebtheit zu erfreuen gehabt, daß die vier ersten Bände vergriffen sind und eine Neuauflage in Angriff genommen werden mußte. Der erste Band hat in gerade prächtiger Ausstattung soeben die Presse verlassen.

In seinen wesentlichen Zügen unberührt geblieben, hat diese Einleitung in das Dekretalenrecht vielfache Verbesserungen und Erweiterungen aus der Feder des gelehrten Verfassers erfahren. Eine eingehendere Würdigung zeigen auch die Lehren von den kirchlichen Geboten in den päpstlichen Fakultäten. Die falschen Auffassungen protestantischer Kanonisten über die sog. charismatische Natur der Kirche im Gegensatz zur juridischen wird eingehend widerlegt. Eine sehr bedeutende Ausführung befaßt sich aus Veranlassung des Kapitels „Beziehung der katholischen Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft" mit der sog. indirekten Gewalt der Kirche über das Zeitliche; daß es rein pönale Gesetze gebe, wird eingehend auch vom Standpunkt des kirchlichen Rechtes nachgewiesen. Mit Bezug auf die Natur der Konkordate scheint der Verfasser sich der Privilegientheorie zu nähern, ohne aber mit Bezug auf manche Materien den Vertragscharakter dieser feierlichen Kundgebungen in Abrede zu stellen. Äußerst lehrreich ist des Verfassers Stellungnahme zu der von Pius X. in Angriff genommenen Kodifikation des kirchlichen Rechtes. Die Lösung dieser weitreichenden Aufgabe ist schwierig, aber nicht unmöglich. Es handelt sich nicht um eine Sammlung geschichtlicher Urkunden, sondern um eine kurze und klare Darlegung der vigens ecclesiae disciplina. Man würde indes irren, wollte man sich dem Glauben hingeben, als ob die Kenntnis des zu erwartenden Gesetzeskodex von einem tiefern Studium des kanonischen Rechts nach wissenschaftlicher Methode befreien könne. Auch das neue Recht werde Anlaß zu einer Reihe von Fragen

Digitized by Google

darbieten, deren volle Lösung beim Mangel gründlicher Bildung im kanonischen Recht vergebens erwartet werde.[1])

Auch über die Natur des Syllabus vom 8. Dezember 1864 hat Wernz in beachtenswerter Weise sich verbreitet, wozu die in einigen katholischen Kreisen kundgegebenen Äußerungen über diese päpstliche Urkunde ihm Veranlassung darboten. Danach ist der Papst zunächst unfehlbar, wenn es sich um die Verwerfung einer Häresie handelt, aber auch dann, wenn ein theologischer Irrtum abgewiesen wird. Höchst bemerkenswert ist in dieser Beziehung die vom Verfasser angezogene Entscheidung der Indexkongregation vom 23. Mai 1898.[2])

Mit Recht redet Wernz von einer „Verwirrung" gewisser Schriftsteller, welche die Unfehlbarkeit des Papstes nur in jenem spezifischen Sinne annehmen, wo Häresie, also die Leugnung einer von Gott geoffenbarten und von der Kirche zu glauben vorgestellten Wahrheit in Betracht kommt, bei der Verhängung niederer Zensuren aber leugnen.[3])

---

1) Wernz 377. Non agitur de codice quodam compilando documentorum *historicorum*, quo historia vel potius archaeologia iuris canonici promovetur, verum *disciplina* quaedam iuris *nostris temporibus apta* legibus brevibus, claris, ordinatis est constituenda super solido fundamento disciplinae hucusque *vigentis* et a Sede Apostolica approbatae . . . In antecessum ab alio errore extremo cavendum est, quasi novo codice publicato omnis difficultas sit sublata, et omissis solidioribus studiis universa *scientia* canonica reducatur ad iuris prudentiam sive practicam dexteritatem canones novi codicis memoria retentos applicandi ad causus particulares.

2) Wernz 386. Quare nulla propositio in Encyclica „*Quanta cura*", et in Syllabo damnata, tuta conscientia defendi et teneri a viro catholico potest, neque veritas contradictoriarum propositionum praeposteris interpretationibus est limitanda vel eliminanda. Nam Leo XIII. in constit. *Officiorum ac munerum* 25. Jan. 1897 n. 14 decrevit: „Prohibentur pariter libri . . . qui errores ab Apostolica Sede praescriptos tuentur". Qui errores nequaquam a Sede Apostolica tanquam haereses debent proscribi, ut liber quidam prohibitus censeatur, etenim lex generaliter et indistincte loquitur de erroribus a Sede Apostolica proscriptis. Speciatim vero S. C. Indicis 23. Maii 1898 ad quaesitum 2: „An opera (quae permulta sunt) erroribus infecta a *Syllabo* damnatis verbis articuli 14 prohibita censeantur, quatenus errores ab Apostolica Sede (proscriptos) continentia? respondit: „Affirmatire, si hos errores tueantur seu propugnent."

3) Wernz 386. Quae confusio quorundam scriptorum originem ducere videtur ab ancipite modo loquendi de definitione *dogmatica*, quae

Digitized by Google

Auch in seiner neuen Gestalt wird das inhaltreiche, scharfsinnige Buch sich viele Freunde erwerben.

A. Bellesheim.

***Magistretti Marcus*, Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae.** t. II: Manuale Ambrosianum. Pars. I. Psalterium et Kalendarium. Pars. II. Officia totius anni et alii ordines. Mediolani apud Ulricum Hoepli 1905. 2 tomi pp. 181 et 202 et 503. 40 Lire.

Dem im Jahre 1897 erschienenen ersten Bande der Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae, welcher das älteste Pontificale Mediolanense enthielt, läßt Magistretti nun weitere liturgische Stücke der Mailänder Kirche aus dem 11.—14. Jahrhundert folgen. Den Hauptteil der Publikation nimmt das Manuale Ambrosianum aus dem 11. Jahrhundert ein. In der lehrreichen Praefatio behandelt M. ausführlich die Mailänder Terminologie in der Bezeichnung der verschiedenen liturgischen Bücher, die einige Verschiedenheiten von der sonst üblichen aufweist. Die Bezeichnung ‚Sacramentarium', die sonst geläufig war, kannte die Mailänder Kirche nicht; man nannte das ‚Sacramentarium' in Mailand im 11. Jahrhundert schon Missale. Dem Graduale entsprach die ‚tabula'; das Antiphonarium enthielt alle gesanglichen Teile der Liturgie, der ‚Rotulus', später ‚Collectarium' genannt, die Kollekten zu den Horen, das ‚Manuale' endlich alle Teile des Offiziums und der Messen, die vom Chore zu rezitieren waren. Es war eingeteilt in das Sanctorale, Temporale und Commune. Dieses Manuale gibt nun Magistretti vollständig wieder. Selbst das Psalterium wird abgedruckt; zu welchem Zwecke, vermag ich nicht einzusehen. Wollte M. die an Zahl und Bedeutung relativ geringen Ab-

---

accipitur quandoque sensu *generico* de omni definitione infallibili, qua doctrina quaedam a supremo Ecclesiae magisterio proponitur ut dogma catholicum immediate revelatum fideque divina credendum, cuius contradictoria tamquam haeresis est reiicienda. Quo sensu *specifico* sane *omnes* et *singulae* propositiones Syllabi Pii IX. per definitiones *dogmaticas non* sunt proscriptae v. g. errores implicite notati post propositionem 76 v. g. de necessitate civilis principatus R. Pontificis; at eaedem propositiones *infallibiliter* tanquam erroneae possunt et debent dici damnatae sive *notatae* saltem per aliquam censuram pontificiam vere irrevocabilem, licet nota haereseos inferiorem. Quae nota theologica in specie particularibus propositionibus Syllabi conveniat, per legitimam interpretationem est eruendum.

Digitized by Google

weichungen im Texte nachweisen, so hätte ein Verzeichnis derselben genügt; nun zwingt er den Käufer rund 180 Seiten mehr zu bezahlen, als notwendig wäre. Der eigentliche Text des Manuale füllt den ganzen zweiten Teil und ist eine dankenswerte Bereicherung der liturgischen Literatur. Es beginnt mit dem 11. November, dem Tage des hl. Martinus. Das Manuale entspricht etwa unseren mittelalterlichen Direktorien, unterscheidet sich aber von denselben dadurch, daß es viele Teile der Messe und des Offiziums, so die Ingressen (Introitus), Collekten, Antiphonen, Responsorien, Hymnen und Sequenzen wörtlich enthält, während jene auch diese Stücke nur indizieren. Außerdem stehen in dem Manuale noch die mit der Liturgie verbundene Benediction der Kerzen an Lichtmeß, die Skrutinienordnung, der Taufritus am Charsamstag, die Weihe des cereus paschalis, die Litaneien nach der Mailänder Observanz und mehrerer Benediktionen u. a. für die Ordalien des glühenden Eisens, des kalten Wassers und des Brotes und Käses. Im 1. Bande S. 77 bis 178 teilt M. Stücke aus anderen liturgischen Handschriften Mailänder Abkunft vom 10.—13. Jahrhundert mit, die geeignet sind, das Manuale zu erläutern, u. a. aus dem Beroldus novus (13. Jahrh.) sowie aus gleichzeitigen und späteren Manualien. Darunter befinden sich auch Stücke, die nicht unmittelbar mit dem Inhalte des Manuale zusammenhängen, so die Ordines ad visitandum infirmum und die agenda mortuorum aus dem 11. und 13. Jahrhundert, die manches Eigentümliche bieten. Die Provenienz aller dieser Stücke wird in praefatio S. 17—39 dargelegt. Sehr lehrreich ist die Abhandlung De ordine antiquae psalmodiae Ambrosianae (Pars. I, p. 40—73). So bietet denn diese neue Arbeit des verdienten Mailänder Gelehrten ein reiches Material, dessen Verwertung die Geschichte der Liturgie und des kirchlichen Offiziums fördern wird.

München. Adolph Franz.

Synopsis rerum moralium et iuris pontificii alphabetico ordine digesta et novissimis ss. rr. congregationum decretis aucta in subsidium praesertim sacerdotum auctore *Benedicto Ojetti* S. J. Editio altera emendata et aucta. Prati. Giachetti. 1905. Lex. 8°. Vol. I A—G. X, 744 pag. vol. II. H—V. 794 pag.

Die erste Auflage wurde 1900, I, 88—89, in dieser Zeitschrift zur Anzeige gebracht. Damals aus nur einem Bande

Digitized by Google

bestehend, ist das ansprechende und mit Recht viel gelesene Werk nunmehr in zwei stattliche Teile ausgewachsen. In der Einleitung verbreitet der fleißige Verfasser sich kurz über diejenigen Gebiete, denen er in erhöhtem Maße seine Aufmerksamkeit zugewendet. Im zweiten Jahre eines neuen Pontifikates ans Licht tretend, bringt die neue bedeutende Arbeit, sämtliche hier einschlagenden Erlasse und Bestimmungen Pius X. dem Leser zur Kenntnis. Auch die theologische Literatur Deutschlands wurde benutzt. Ein hervorragendes Beispiel gewährt der Syllabus Pius IX., den er im Sinne der neuen Auflage des Kirchenlexikons auffaßt. Das gründliche Werk, dessen Ausstattung besonders schön ist, sei hiermit empfohlen. A. B.

Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte von Kardinal Joseph Hergenröther. Vierte Aufl., neu bearbeitet von Dr. J. P. Kirsch, Päpstl. Geheimkämmerer, Prof. an der Universität Freib. i. d. Schw. Zweiter Band: Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft. Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV. Freiburg i. B. 1904. XII u. 1104 S. brosch. ℳ 15.—, geb. ℳ 18.—.

Die Vorzüge des Hergenröther'schen Handbuches der Kirchengeschichte: großer Reichtum der Nachrichten, warme Liebe zur Kirche, vollkommene Beherrschung der einschlägigen dogmatischen und kanonistischen Fragen, besonnenes, umsichtiges Urteil, sind zu bekannt, als daß sie noch besonders hervorgehoben werden müßten. Diese trefflichen Eigenschaften hat der Herausgeber der neuen Auflage, Herr Prälat Kirsch, vollkommen gewahrt, da er inhaltlich nur wenig an dem zweiten Bande, der zuletzt 1885 in 3. Auflage aus der Hand des hochseligen Kardinals hervorgegangen ist, geändert hat. Diese Tatsache beweist am besten, welch hervorragendes Werk der hochverdiente Würzburger Historiker in diesem Bande den Freunden der Kirchengeschichte hinterlassen hat.

Stimmt so das vorliegende Buch seinem Inhalte nach fast vollständig mit der dritten Auflage des zweiten Bandes überein, so ist andererseits die Verteilung des Stoffes von der frühern Disposition ganz verschieden. Die älteren Ausgaben des Handbuches behandeln die Geschichte des Mittelalters in drei großen Perioden (814—1073; 1073—1303; 1303—1517), von denen jede nach sachlichen Gesichtspunkten in sehr umfangreiche Abschnitte über die wechselnden Beziehungen der Kirche zum Staate, die kirchliche Wissenschaft und ihren häretischen Gegensatz, den Kultus

Digitized by Google

und das kirchliche Leben, die Ausbreitung des Christentums unter den Ungläubigen, gegliedert ist. Gewiß kommen bei dieser Anordnung die einzelnen Seiten der kirchengeschichtlichen Entwicklung in ihrer Besonderheit zu ihrem vollen Rechte, aber auf Grund einer Darstellung, die sich in dieser Weise an ein Schema bindet, ein klares Bild vom Gesamtverlaufe der Kirchengeschichte zu gewinnen, ist schwer. Herr Prälat Kirsch hat deshalb gut daran getan, die Geschichte der Kirche vom Anfang des 8. bis zum Beginne des 16. Jahrhunderts in acht Abschnitte zu zerlegen, die, ohne ängstliche Rücksicht auf bestimmte Rubriken, in (vorzugsweise) chronologischer Reihenfolge die Tatsachen berichten, die in der betreffenden Zeit bedeutsam waren. An die alte Einteilung erinnern nur noch die drei „Bücher", in die jetzt die Geschichte des Mittelalters zerfällt, und die treffende Charakteristik, die in den früheren Auflagen des Handbuches an der Spitze der einzelnen „Perioden" stand und die Kirsch in die neue Auflage als Einleitung der drei Bücher übernommen hat.

Die Disposition der neuen Auflage im einzelnen ist folgende:

Der erste Abschnitt berichtet über den „ikonoklastischen Streit" und den „Bund des Papsttums mit den Karolingern" (S. 4 bis 188). Nach einem Überblick über die Lage der Kirche im oströmischen Reiche (4—14) um das Jahr 700 folgt die Schilderung des Bilderstreites. Die dabei deutlich hervortretenden schlimmen Folgen der Abhängigkeit des apostolischen Stuhles von Byzanz (14—51) legten den Päpsten den Wunsch nahe, bei einer anderen Macht Schutz und Hilfe in ihren mannigfachen Bedrängnissen zu suchen. Wohin anders aber konnten sich ihre Blicke wenden als nach dem Frankenreich, in dem damals ein hl. Bonifatius durch sein segensreiches Wirken das Fundament zur künftigen Größe legte (51—65) und das jugendfrische Geschlecht Pippins in richtiger Erfassung seines Berufes die schlummernden geistigen Kräfte allüberall zu wecken und für den innigsten Bund mit der Kirche zu gewinnen suchte? Die Gründung des Kirchenstaates (65—81) und die Errichtung des christlich-germanischen Kaisertums (82—87), das sich seiner erhabenen Aufgabe, die christlichen Interessen in und außer dem Reiche zu fördern, gewachsen zeigte (87—101), bildeten die Marksteine einer neuen Zeit. Hier hätte der Bilderstreit im Abendlande (131—137) und der adoptianische Streit (137—141) passend eine Stelle gefunden,

Digitized by Google

doch lassen sich auch recht wohl Gründe dafür beibringen, daß unmittelbar nach den Verdiensten Karls des Großen um die Ausbreitung des Christentums das Verhältnis seiner ersten Nachfolger zum apostolischen Stuhle dargestellt wird (101—119). Das Pontifikat Nikolaus I. (867) bildet den glänzenden Abschluß dieser für das Abendland in politischer und kirchlicher Beziehung ungemein wichtigen Zeit. Es stellt eine Art Höhepunkt dar, von dem sich leicht ein Überblick über die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens, über Lehre und Kultus, Verfassung und Disziplin im Welt- und Ordens-Klerus während des 9. Jahrhunderts gewinnen läßt (119—188).

Der zweite Abschnitt (189—335) zeigt uns den „Verfall des religiösen Lebens und die beginnende Reform im Abendland" und zugleich den „Bruch der byzantinischen Kirche mit Rom". Der Occident steht jetzt durchaus im Vordergrund. Papsttum und Kaisertum waren die beiden Pole, um die sich hier alle Vorgänge drehten; ihre Geschichte beansprucht deshalb zunächst unsere Aufmerksamkeit (S. 89—223); in ihren gegenseitigen Beziehungen spiegelte sich wieder, was die maßgebenden Kreise in den verschiedenen Ländern des Abendlandes berührte (223—234). Manche unerfreuliche Bilder zeigt uns jene Zeit; doch weit schlimmere Kunde kommt uns aus der Kirche des Morgenlandes zu (234 bis 272): sie brachte eine lange unheilvolle Entwicklung in der Trennung von der katholischen Kirche zum trostlosen Abschluß. Noch ein dritter großer Komplex von Tatsachen mußte in diesem Abschnitt besprochen werden: die Bekehrung der slavischen und skandinavischen Völker (272—296). An der Peripherie des katholischen Erdkreises pulsierte damals kräftig das religiöse Leben, im Innern der christlichen Länder aber zeigte sich vielfach trauriger Verfall. Doch erweckte der Herr der Kirche opferwillige, für die höchsten Ideale begeisterte Reformatoren in den Mönchen von Clugny (276—335).

Es folgt die Geschichte der Reform des Weltklerus und des Investiturstreites (336—423). Hier steht die gewaltige Persönlichkeit Gregors VII. im Mittelpunkt (350—373), nicht am Anfange einer neuen Periode, wie es in den meisten Lehrbüchern der Kirchengeschichte der Fall ist. Der große Papst hat ja auch gewiß nur mit eisernem Willen zur Durchführung gebracht, was seine Vorgänger geahnt und erstrebt hatten (336—350) und was

Digitized by Google

zu seiner Zeit Tausende ersehnten, so daß seine Nachfolger trotz ihres ganz anders gearteten Wesens von seiner Bahn nicht abweichen konnten (373—391). Die Reform der Kirche im Geiste Clugnys bewegte eben damals Hoch und Nieder (391—410), auf sie konzentrierte sich alles. So versteht man, wie in diesem Abschnitt fast nur von Reformbestrebungen zu berichten ist. In der Stille des Klosters Bec allerdings bereiteten sich damals schon bedeutsame Entwicklungen auf dem Gebiete der kirchlichen Lehre vor (410—423), allein erst eine spätere, ruhigere Zeit sollte die Geistesarbeit des „Vaters der Scholastik" nach Gebühr würdigen.

Manche Leser unseres Buches möchten wohl in dem Abschnitt, der den Investiturstreit darstellt, auch den ersten Kreuzzug behandelt sehen, da ja nichts so deutlich als er die Gedanken enthüllt, die die damalige Gesellschaft beherrschten, allein in ihm erkennen wir doch auch bereits jenen Idealismus des christlichen Volkes, dessen allgemeine Verbreitung das letzte Ziel aller Kämpfe gegen Unenthaltsamkeit und Simonie bildete. So leitet denn der erste Kreuzzug sehr passend den Abschnitt ein, der das Papsttum auf der Höhe seiner kirchlich-politischen Macht zeigt (425 bis 555). Hier kommen die beiden ersten Kreuzzüge (425—434), die Entstehung und erste Tätigkeit der Ritterorden (435—437), die Beziehungen zwischen Papsttum und Kaisertum vom Abschluß des kalixtinischen Konkordats bis zum Tode Innocenz III. (437 bis 473) zur Darstellung. Daran reiht sich die Geschichte der Orden (473—493), der Scholastik und Mystik während des 12. Jahrhunderts (493—518), der häretischen Bewegung in jener Zeit (519—535), der christlichen Mission in Nordosteuropa (535—538), endlich der Beziehungen der Kirche zu den orientalischen Schismatikern (538—555).

Im nächsten Abschnitt (557—731) erscheint zwar das Papsttum noch immer im Besitz einer sehr großen „kirchlich-politischen Macht", allein in dem Kampfe Friedrichs II. gegen die Kirche (557—573) machte sich bereits ein Geist geltend, dem der lebendige Glaube, der noch 1187 den Kaiser Barbarossa zur Kreuzfahrt begeistert hatte, fremd geworden. Auf die überwältigende Mehrheit der christlichen Gesellschaft jedoch übten bis über die Mitte des 13. Jahrhunderts hinaus die religiösen Ideen noch immer den mächtigsten Einfluß aus: sie führten Tausende den Mendikantenorden zu (624—642), sie riefen allerorts die herr-

Digitized by Google

lichsten Kunstwerke ins Dasein (701—703), sie flößten Unzähligen das liebevollste, hingebendste Interesse für die Glaubensgeheimnisse ein, von dem die Werke der großen Scholastiker so glänzend Zeugnis ablegen (642—671), allein gegen Ende des 13. Jahrhunderts begann bereits ein weitgreifender Umschwung auf allen Gebieten des geistigen, zumal des religiösen Lebens. Darum nahm der Konflikt zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen (573—588) einen ganz andern Ausgang als die frühern Kämpfe zwischen Kirche und Staat, darum erstarb die Begeisterung für das hl. Land (717—726), die einst die Kreuzzüge hervorgerufen hatte, darum erschienen bald hier, bald dort (598—612) kleinere und größere Mißstände (682—701, 703 bis 710), ohne daß eine Reformbewegung entstand, die sich der von Clugny an die Seite stellen ließe, darum wucherten häretische Meinungen weiter, obgleich mit aller Entschiedenheit ihnen entgegengetreten wurde (671—682).

Mit dem Aufenthalt der Päpste in Avignon beschäftigt sich das nächste Kapitel (737—806). Der Streit Ludwigs des Bayern mit Johannes XXII. und seinen Nachfolgern beansprucht hier vor allem unsere Aufmerksamkeit. Daran reiht sich (749—767) die Geschichte der Wiederherstellung des Kirchenstaates und die Rückkehr der Päpste nach Rom (767—778). Zeigte sich in den hier zu berührenden Ereignissen schon ein bedenkliches Sinken der Autorität der Kirche, so wird das Bild noch düsterer bei der Betrachtung der kirchenpolitischen Zustände in den einzelnen Ländern (776—783). Auch über Scholastik und Ordenswesen im 14. Jahrhundert ist nur wenig Erfreuliches zu berichten (792 bis 796). Um so tröstlicher wirkt die eifrige Pflege des geistlichen Lebens durch die deutschen Mystiker (787—792). In diesem Abschnitt, auf den sich die Studien des Herausgebers über die päpstlichen Finanzen vorzugsweise beziehen, sind die meisten sachlichen Änderungen der Darstellung Hergenröthers vorgenommen worden.

1378 begann das schreckliche abendländliche Schisma. Die Versuche, es zu beseitigen, machen die Kirchengeschichte der Jahre 1378—1418 aus. Der Abschnitt unseres Buches, der diese Periode behandelt (807—903), hat darum nur die Darstellung der Unionsversuche bis zum Konzil von Konstanz einschließlich (807—877) und die Geschichte der Häresien des Wiklif und des Hus, die nicht zum Mindesten durch das Schisma ihre unheilvolle Bedeutung erlangten (877—903), zu geben.

Digitized by Google

Vortrefflich disponiert ist der letzte Abschnitt des Bandes, der die Geschichte des ausgehenden Mittelalters (1418—1517) umfaßt (904—1058). Nach der Schilderung des Pontifikates Martins V. (904—907) wird der Verlauf der Baseler Synode bis 1437 beschrieben (907—930); daran reihen sich die Unionsverhandlungen von Ferrara-Florenz (930—957). Leider war die Vereinigung der Griechen mit Rom nur das Aufflackern eines letzten Restes christlichen Geistes in der orientalischen Kirche vor ihrer Verknechtung durch den Islam, die mit dem Falle von Konstantinopel begann (957—961). Was sie noch Großes und Edles hatte, die Meisterwerke altgriechischer Literatur, wurde jetzt in den Schoß der lateinischen Kirche geflüchtet, wo der Geist und die Kunst eines Plato und Phidias, die Sprache eines Basilius und Chrysostomus unter dem Schutze des Oberhauptes der Kirche zu neuem Leben erweckt wurde (961—996). Haben wir damit die neuen Erscheinungen, die das Zeitalter der Renaissance charakterisieren, an der Hand unseres Buches kennen gelernt, so wird uns dann auch der Zustand der kirchlichen Institutionen gezeigt, die aus einer früheren Zeit überliefert waren (996—1051). Manche Tatsache, an die hier erinnert wird, gereichte den Trägern kirchlicher Würden nicht zur Ehre, allein es wäre verfehlt, daraus auf ein allgemeines Schwinden des christlichen Geistes zu schließen. Kaum hatten die großen Entdeckungen der Spanier und Portugiesen begonnen, als auch schon gottbegeisterte Glaubensboten in die Urwälder Amerikas und die Sandwüsten Afrikas eindrangen, um hier die Fahne des Evangeliums zu entfalten. So eröffnet uns der Schluß dieser Kirchengeschichte des Mittelalters (1051—1058) den Ausblick auf den großartigen Siegeszug des Kreuzes in den Missionen, den uns der dritte Band schildern wird.

Die Inhaltsangabe zeigt, wie sehr der Herausgeber bedacht war, den innern Zusammenhang der Ereignisse deutlich hervortreten zu lassen. Wer einen noch durchgreifenderen Verzicht auf die Verteilung des Stoffes nach sachlichen Rücksichten wünscht, kann leicht das Buch auch anders disponieren, da die Nummerierung der Absätze innerhalb der einzelnen Paragraphen eine weitere Gliederung der Darstellung nach historischen Gesichtspunkten bietet. Jeder mit einer eigenen Nummer versehene Abschnitt bildet ein neues Moment der geschichtlichen Entwickelung.

Digitized by Google

Die hierin sich zeigende Verschiedenheit der vierten Auflage von den älteren Editionen ist an sich rein formeller Natur, trägt aber vieles zur Übersichtlichkeit des ganzen Werkes bei. Das Gleiche gilt von der häufigen Anwendung des Sperrdruckes, der deutlicher als die Randnoten in den früheren Auflagen das Wichtigste der einzelnen Abschnitte erkennen läßt.

Die seither angeführten Veränderungen des Handbuchs erforderten, wie eine genaue Vergleichung der verschiedenen Ausgaben bezeugt, nicht geringe Mühe und Sorgfalt; weit größerer Fleiß aber bekundet sich in der sehr sorgfältigen Ergänzung der Quellen- und Literaturangaben. Die neue Auflage der Hergenröther'schen Kirchengeschichte bietet zwar nicht absolute Vollständigkeit in dem Verzeichnis der für diese oder jene einzelne Frage in Betracht kommenden Arbeiten, aber es gibt kein Werk von ähnlichem Umfang, das auch nur entfernt so reichhaltige Mitteilungen über die Literatur zur Kirchengeschichte gibt. So wird, um nur ein Beispiel von vielen anzuführen, die Geschichte der Gründung der beiden großen Mendikantenorden mit einer Aufzählung der Quellen und Darstellungen eingeleitet, die nicht weniger als $3^1/_2$ Seiten in Kleindruck füllt. Mindestens dreiviertel dieser Notizen gehen auf den Herrn Herausgeber zurück; er hat zugleich in sehr dankenswerter Weise die Literatur nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Es wird darum auch kaum eine historische Frage von einiger Bedeutung geben, für die man hier nicht wenigstens das eine oder andere Werk verzeichnet fände.

Statt der Vorrede steht an der Spitze des Bandes ein Breve unseres hl. Vaters Pius X., worin den Leitern der Tipografia editrice in Florenz, in deren Verlag die von dem Jesuitenpater Rosa veranstaltete italienische Übersetzung der neuen Auflage der Hergenröther'schen Kirchengeschichte erscheint, der apostolische Segen gespendet wird. Das Werk selbst wird hier als opus ob doctrinae copiam, gravitatem sententiarum, sinceritatem iudicii summis prudentium laudibus celebratum gerühmt. Von dem Herausgeber, Herrn Prälat Kirsch, aber heißt es, daß ihm non parva habenda est gratia, weil er die Bearbeitung der neuen Auflage in Angriff genommen habe und sie explorata sua sollertia peritiaque durchführe.

Wer das vorliegende Werk aufmerksam prüft, wird sich herzlich freuen, daß es an höchster Stelle diese so wohlverdiente

Digitized by Google

Anerkennung gefunden hat. Möge sie vielen ein Ansporn sein, sich durch das Buch selbst immer mehr mit dem segensreichen Wirken der Kirche in den Tagen der Vorzeit bekannt machen zu lassen!

Mainz. J. Schmidt.

Spillmann, Jos. S. J., **Geschichte der Katholikenverfolgung in England** 1535—1681. Dritter Teil: Die Blutzeugen der letzten zwanzig Jahre Elisabeths 1584—1603. Mit dem Bildnis von Maria Stuart. Freiburg, Herder 1905. 8°. XVI u. 492 S. *M.* 4.60, geb. *M.* 6.—.

Vierter Teil. Die Blutzeugen unter Jakob I., Karl I. und dem Commonwealth 1603—1654. Freiburg, Herder 1905. 8°. XVI u. 404 S. *M.* 3.80, geb. *M.* 5.20.

Die voraufgehenden Bände haben in dieser Zeitschrift 1900 I 470 eine Besprechung empfangen. Indem der Berichterstatter den beiden neuen Bänden, welche das lehrreiche Werk zur Vollendung bringen, ein Wort der Anerkennung zollt, beschleicht ihn ein Gefühl tiefer Wehmut angesichts der Tatsache, daß der kenntnisreiche Gelehrte und eifrige Ordensmann, dem wir diese Arbeiten verdanken, am 24. Februar 1905 zu Luxemburg dem Herrn entschlafen. Am Grabhügel, der die fleißige Hand des nunmehr Vollendeten deckt, ist der Kritik Stillschweigen geboten, während lediglich Worte des tiefsten Dankes von unsern Lippen fallen dürfen für die geistigen Genüsse, reichen Lehren und manchfachen Anregungen, welche die Lektüre dieser Bücher mit sich bringt.

Der dritte Teil mit den Blutzeugen aus den letzten zwanzig Jahren der Königin Elisabeth schildert die volle Ausbildung der kirchenpolitischen Gesetzgebung der Königin wider die Katholiken. Die Stiftung des englischen Seminars in Douai durch William Allen, das Martyrium seiner Schüler, der blutige Ausgang Maria Stuarts, die Hinrichtung des in der englischen Literatur hervorragenden Jesuiten Robert Southwell bilden einige Höhepunkte in dem ergreifenden Drama, welches hier entrollt wird. Aber auch die zahlreichen kleineren Bilder mit all den herrlichen Szenen des Glaubensmutes und der Standhaftigkeit gehören zu den bedeutendsten Tatsachen neuzeitlicher Kirchengeschichte. Für das letzte Kapitel „Elisabeths letztes Jahr 1602—1603" hätten wir eine schärfere Kritik der englischen

Digitized by Google

Katholiken gewünscht, wozu der Aufsatz in dieser Zeitschrift „der englische Erzpriester Streit 1598—1602" (Katholik 1902. II 481 bis 495) und die allda bezeichnete Literatur Veranlassung bieten durften.

In mehr als einer Hinsicht bedeutet der vierte Teil einen Fortschritt in der englischen Geschichtschreibung. Die ebenso eifrigen wie erfolgreichen Untersuchungen Gerards über die Pulverschwörung vom 5. November 1605, nebst den Gegenschriften Gardiners lassen kaum einen Zweifel darüber, daß die englische Regierung die Hand im Spiel hatte. Auch die Ehrenrettung des Jesuiten Germet verdient volle Beachtung. Hier befand sich der Verfasser in der Lage, die in der englischen Gelehrtenwelt gebührend anerkannten bahnbrechenden Arbeiten seines Ordensbruders Pollen zu benützen. Bei Donna Luisa de Carvajal genügte die Angabe des englischen Lebens von Lady Fullerton nicht. Der deutschen Übertragung war zu gedenken. Auch sonst macht sich der Mangel eines genauen Literaturverzeichnisses ebenso stark geltend, wie mancherorts das Fehlen des Hinweises auf Besprechungen und ganze Aufsätze in deutschen katholischen Zeitschriften über englische Werke, die zu wahren Seltenheiten für festländische Leser gehören.

Inhaltlich gewähren diese beiden Bände eine herrliche Verteidigung des Christentums und der katholischen Kirche. Insonderheit haben diese Blutzeugen in den feierlichsten Augenblicken ihres Lebens den Primat des Papstes bekannt, das Hauptbollwerk der ganzen christlichen Religion. Dem Segen, der solch lichtvollen Gestalten entströmt, ist der Aufschwung der Kirche im modernen England zu danken. A. Bellesheim.

Geschichte des Jesuitenkollegs und -Gymnasiums in Konstanz von Dr. Konrad Gröber, Rektor des Erzbischöflichen Gymnasialkonviktes, St. Konradihaus. Konstanz, Streicher 1904. XII u. 332 S. gr 8°. ℳ 3.60.

Zu dem 300jährigen Jubiläum des Konstanzer Gymnasiums hat der derzeitige Rektor des dortigen Gymnasialkonviktes eine Festschrift geliefert, die bleibenden Wert hat. Sie behandelt die Geschichte des Jesuitenkollegs von dessen Gründung bis zur Aufhebung 1774. Die Zweiteilung des Werkes in die äußere Geschichte des Kollegs (S. 1—168) und die Berufstätigkeit der

Digitized by Google

Konstanzer Jesuiten (S. 171—273) ist trotz der inneren Schwierigkeit klar durchgeführt.

Im ersten Kapitel (S. 1—22) behandelt der Verfasser die Vorgeschichte der Konstanzer Jesuitenniederlassung, die in einer 25jährigen Planmacherei und fortgesetztem Widerstreben der Stadt bezw. des Rates derselben besteht, bis endlich unter dem Bischof Kardinal Andreas von Oesterreich die ersten Jesuiten 1592 nach Konstanz kamen. Die Sorgen, Mühen und Kämpfe derselben um den Bau eines Kollegs von 1592—1604 werden im zweiten Kapitel erzählt (S. 23—53). Im dritten (S. 54—76) wird die Erbauung des Kollegs und Gymnasiums selber mit all ihren Freuden und Leiden geschildert. Mit finanziellen Nöten hatten die Jesuiten fast immer in Konstanz zu kämpfen. Sodann folgt im vierten Kapitel (S. 77—103) die Geschichte des Kollegs von 1610—1686, eine Zeit, in welcher die friedliche Tätigkeit der Jesuiten durch Kriegsnöten gestört und durch Verleumdungen erschwert wurde. Das Jahr 1686 brachte die Universität Freiburg aus dem Breisgau nach Konstanz mit neuen Schwierigkeiten für die Jesuiten. 1698 zog die Universität wieder ab. Diese Zeit, in welche auch die erste Zentenarfeier der Einführung der Jesuiten in Konstanz fällt, beschreibt das fünfte Kapitel (S. 102 bis 126), während das sechste (S. 127—143) die ganze übrige Zeit (1698—1773) zusammenfaßt. Das siebente Kapitel (S. 144 bis 168) schildert das Ende des Kollegs, das die vielen Freunde, die ihm in der Not erstanden, nicht verhindern konnten. Bei dieser Gelegenheit gibt der Verfasser eine ausführliche Beschreibung der Güter des Kollegs, wie sie im Laufe der Jahrhunderte zusammengekommen waren (S. 148—153). Den Schluß bildet die Neubesetzung der Lehrstellen und das Schicksal der Exjesuiten.

Der zweite Teil bietet im ersten Kapitel (S. 171—211) ein lebendiges Bild von der Seelsorgetätigkeit der Konstanzer Jesuiten auf der Kanzel und im Beichtstuhl, in Exerzitien und Missionen; beim Adel und in den Klöstern. Als Beispiel ihrer wachsenden Tätigkeit mag die statistische Mitteilung gelten, daß sie im Jahre 1593 3500 Beichten hörten, 1594 6000, 1599 11330 und im 17. Jahrhundert jährlich 40000. Einen wahren Heroismus offenbart uns die Schilderung ihrer Wirksamkeit in den verschiedenen Pestzeiten des 17. Jahrhunderts.

Digitized by Google

Bei Darstellung der Lehrtätigkeit im zweiten Kapitel (S. 212 bis 262) läßt der Verfasser keinen Punkt unberücksichtigt. Lehrplan, Lehrgegenstände, Lehrmethode, Schulgesetze, Schulzeiten, Prüfungen, Prämienverteilung, Schulschluß, Zeugnisse, Ferien, Schuldramen — alles wird besprochen, ja es werden sogar die wichtigsten Disziplinarfälle mitgeteilt.

Der Anhang bietet außer dem Rezeß zwischen dem Bischof und den Jesuiten und jenem zwischen der Stadt und den Jesuiten ein vollständiges Verzeichnis der 51 Rektoren des Konstanzer Kollegs (S. 274—283) mit kurzen, biographischen Notizen und diesbezüglicher Literaturangabe; sodann ein Verzeichnis der von 1611—1772 in Konstanz verstorbenen und begrabenen Jesuiten (S. 284—290), unter denen die bekannten Moralisten Paul Laymann und Georg Gobat; ferner eine Aufzählung der literarischen Arbeiten Konstanzer Jesuiten (S. 291—301), wobei P. Gobat mit 17 Werken vertreten ist; endlich ein Verzeichnis der in Konstanz aufgeführten Jesuitendramen (S. 302—323).

Staunenswert ist der Fleiß des jungen Konviktsrektors, der bei seiner nicht geringen Amtstätigkeit diese mühsame Arbeit in weniger als einem Jahre vollendete, obgleich er nur geringe Vorarbeiten vorfand. Die handschriftlichen Quellen in dem Generallandesarchiv in Karlsruhe, dem Erzbischöflichen Kapitelsarchiv in Freiburg, dem Reichsarchiv in München, dem Stadtarchiv Konstanz und dem Archiv der deutschen Jesuitenprovinz in Exaten wurden alle gesichtet und verarbeitet mit Benutzung der einschlägigen Druckwerke, deren über 60 aufgezählt werden. Der Verfasser ist nicht Lobredner, sondern Geschichtschreiber. Die Resultate seiner Forschungen sind wohlbegründet und sicher. Wie jede objektive Geschichtsforschung, so wird auch diese Monographie, ohne es zu wollen, eine Verteidigung des vielgeschmähten Jesuitenordens.

Das Werk hat nicht rein lokalgeschichtliche Bedeutung, sondern ist von allgemeinem Interesse nicht bloß für solche, welche Kirchengeschichte, speziell Ordensgeschichte lieben, sondern auch für solche, welche der Pädagogik und Kulturgeschichte ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Möge deshalb diese Festschrift nicht als Eintagsfliege betrachtet werden, sondern in ihrem Festgewand bei vielen Lesern Einlaß finden.

Die Eile, welche bei der Drucklegung notwendig war, damit

Digitized by Google

das Werk zum Jubiläum fertig werde, erklärt die vielen Druckfehler, welche zwar zum größten Teile am Schluß berichtigt werden, und die hie und da vorkommende unvermittelte Anreihung neuer Punkte innerhalb desselben Kapitels. Sonst ist das Werk recht fließend geschrieben, was bei der trockenen Materie, der großen Zahl von Einzelheiten und den fortgesetzten Zitaten der Quellen besondere Anerkennung verdient.

Mainz. Dr. Hubert.

Grundzüge der Beredsamkeit mit einer Auswahl von Mustern aus der rednerischen Literatur älterer und neuerer Zeit. Von Nikolaus Schleiniger, Priester der Gesellschaft Jesu. Neu bearbeitet von Karl Racke S. J. Sechste Auflage. Freiburg, Herder 1905. 8°. XVIII u. 579 S. ℳ 4.—; geb. ℳ 5.60.

An unsere angehenden Theologen werden heute mancherlei Anforderungen gestellt. Die wichtigste Aufgabe bezieht sich auf gründliche und umfassende Ausbildung in der Gottesgelahrtheit, gegen die alles übrige in den Hintergrund zu treten hat. Daß die nachhaltige Verkündigung des Evangeliums in der theologischen Bildung eine vornehmliche Stelle zu behaupten hat, ist zwar immer anerkannt worden, muß aber in unseren Tagen um so schärfer betont werden, je stärker von der öffentlichen Rede heute Gebrauch gemacht wird. Hier darf die heilige Beredsamkeit, weil sie die höchsten Fragen zu behandeln den Beruf hat, nicht zurückbleiben. Auch mit Bezug auf die technische Seite soll sie nach Vollendung streben, wozu ihr die „Grundzüge der Beredsamkeit" von Schleiniger-Racke in hohem Maße dienlich sein können. Die fünfte Auflage dieses Buches, welches sich durch das feinste Verständnis der ewig unvergleichlichen Muster der altklassischen Redner auszeichnet, wurde hierortes 1896 II 274 zur Anzeige gebracht. Seitdem war der Herausgeber bemüht, vielerorts zu feilen und zu verbessern. Dem Umfange nach ist das Werk von 552 bis zu 579 Seiten gestiegen. Als eine Bereicherung sind die Proben aus den Fastenpredigten des zu früh verschiedenen Rottenburger Domherrn Paul Stiegele zu bezeichnen. Das lehrreiche Buch sollte jedem Studenten der Theologie in die Hand gedrückt werden. α. β.

Digitized by Google

Les seize Carmélites de Compiègne par *Victor Pierre*. Paris. Victor Lecoffre, 1905. 12°. pag. XXIV, 188. frcs. 2.—.

Wie das katholische England für seine Blutzeugen während der Zeit der Glaubensspaltung durch Papst Leo XIII. die Ehre der Seligsprechung 1886 erlangte, so rüstet sich auch Frankreich, seinen zahlreichen Söhnen und Töchtern, welche in der großen Staatsumwälzung 1789—1800 für den Glauben ihr Leben einsetzten, ein Denkmal zu errichten. In erster Linie erscheinen jene sechzehn Karmeliterinnen von Compiègne, welche am 17. Juli 1794 auf der Place du Trône zu Paris des katholischen Glaubens wegen durch die Vertreter der Freiheit, Gleichheit und der Menschenrechte mit dem Fallbeil enthauptet wurden. Lange Jahre hindurch hat der apostolische Stuhl mit der ihm eigenen Umsicht und Geduld geprüft, bis endlich Leo XIII. durch Dekret vom 16. Dezember 1902 den genannten sechzehn Töchtern der hl. Theresia den Titel „Ehrwürdig" zuerkannt und die Einführung des Prozesses ihrer Seligsprechung anordnete. Der letztere hat am 22. Juni 1903 seinen Anfang genommen und ist am 27. Januar 1904 zum Abschluß gelangt. Es ist zu bedauern, daß der Verfasser das apostolische Dekret vom Dezember 1902 nicht in der Ursprache mitgeteilt hat, nachdem das Londoner Tablet bereits im Laufe des Sommers 1903 dasselbe zur Kenntnis weiter Kreise gebracht hat.

Der Verfasser, welcher vor der Veröffentlichung seiner Schrift durch den Tod abberufen worden und welchem der Leiter der unter dem Generaltitel Les Saintes erscheinenden französischen Heiligenbibliothek einen ehrenden Nachruf widmet, berichtet eingehend über die vorhandene gedruckte und handschriftliche Literatur. Im Bereiche der ersteren ragen hervor die Arbeiten des in Rom 1867 verstorbenen Kardinals Villecourt, der als Generalvikar von Sens und dann als Bischof von La Rochelle 1836—1856 dem Lebensgang der Ehrwürdigen besondere Aufmerksamkeit zuwandte. Vom handschriftlichen Material verdienen Erwähnung die Aufzeichnungen einer aus Cambrai nach Compiègne verbrachten und mit den Karmeliterinnen dort eingesperrten englischen Benediktinerin, außerdem aber die offiziellen Protokolle der Gerichtshöfe unter dem Terreur, welche heute im Pariser Nationalarchiv und in Departementsarchiven lagern.

Digitized by Google

Das köstliche Lebensbild entwirft kurz die Geschichte des Karmel in Compiègne, namentlich das streng geregelte Leben der Ordensfrauen, ihre Beziehungen zum Hofe, dessen vornehmste Damen, wie Königin Maria Leczinska samt ihren Töchtern mit Vorliebe zu geistlichen Übungen hier Einkehr nahmen. Es hat auch Klöster der Karmeliterinnen damals gegeben, die vom Geiste des Jansenismus berührt waren. Compiègne wird nachgerühmt, daß es sich frei von dieser Pest gehalten. Der Gang der Ereignisse brachte die Schwestern mit der kirchenfeindlichen Gesetzgebung jener Zeit in Widerstreit und führte ihren Untergang herbei. Um diesen abzuwenden haben sie keine Bedenken getragen, auch den Eid auf die Verfassung des Staates (nicht die constitution civile du clergé) zu leisten. Von mehreren Seiten auf das Bedenkliche dieses Schrittes aufmerksam gemacht, haben sie ebenso bereitwillig diesen Schritt bereut und widerrufen. Die gegen sie erhobene Anklage lautete im wesentlichen auf Fortsetzung ihres Ordenslebens trotz staatlicher Auflösung ihres Klosters, auf religiösen Fanatismus und Verbindung mit fremdländischen Obern (Papst) gegen die Ruhe des Staates. Die mitgeteilten Auszüge aus den gerichtlichen Verhandlungen offenbaren die ganze empörende Roheit jener Tiger in Menschengestalt, welche die Blüte der Menschheit unter dem Vorgeben des Rechtsschutzes erwürgen durften. Sie enthüllen uns zugleich Bilder einer Beredsamkeit, eines Starkmutes und einer Liebe zum Heiland, die ein unverdorbenes Gemüt zur Bewunderung dieser Töchter der hl. Theresia fortreißen.

Aachen. A. Bellesheim.

XXXII.

Miszellen.

1. **Das Conceptio-Fest für Minden 1285.** Am 1. November 1285 gaben der Propst Otto und das ganze Kapitel der Kirche von Minden bekannt, daß Bernardus sel. Andenkens, Archidiakon in Osen, zubenannt von Rostorp, zur Begehung des Festes der Empfängnis Mariä (ad festum conceptionis beate virginis Marie . . .

peragendum) und zu seinem Jahrgedächtnis 40 Mark Geldes der genannten Kirche gespendet habe zum Heile seiner Seele.

Diese Stiftung zugunsten des Muttergottesfestes ist die älteste derartige in Deutschland,[1]) welche mir bisher begegnete. Aus dem 14. Jahrhundert sind mehrere bekannt. Die Mindener Urkunde teilt Würdtwein im 10. Bande der Subsidia diplomatica (1777) S. 38 mit. F. F.

2. **Der Kreuzweg** von **Martin Feuerstein**, ein Schmuck der neuerbauten St. Annakirche in München, ist von der Verlagsanstalt Benziger & Co in Chromolitographie (Bildgröße 24×18 cm Mk. 2.40 ohne Papierrand, mit Papierrand 41×28 cm Mk. 7.—) ausgeführt worden. Der auf dem Gebiete religiöser Malerei hochgeschätzte Künstler beschränkt sich hier auf wenige Personen (drei oder vier, nur zweimal fünf) zur Darstellung der 14 schmerzhaften Szenen, die sich auf dem schlichten dunkelblauen Hintergrunde wirkungsvoll abheben. Das weiße Gewand, mit welchem Herodes den Heiland zum Spotte anziehen ließ, leistet hier vortrefflichen Dienst, um die Hauptperson wie eine Erscheinung aus höherer Welt hervortreten zu lassen. Durch fleißiges Studium und den Wechsel orientalischer und römischer Typen ist das Eintönige der zahlreichen Szenen glücklich überwunden. Vor allem ist aber der echt religiöse Sinn, der diesem Werke aufgeprägt ist, hervorzuheben. Solche Stationsbilder sind wohl geeignet, das christliche Volk zur Andacht und Erbauung anzuregen. R.

---

1) Nach dem Ordinaire et Coûtumier de l'Eglise cath. de Bayeux, ed. Chevalier. Paris 1902, p. 194 war conceptio B. Mariae im 13. Jahrhundert (ohne Jahresangabe) festum duplex.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich,

Domdekan in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

Fünfundachtzigster Jahrgang.

1905. — Dritte Folge. — Bd. XXXII.

Mainz 1905.
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Digitized by Google

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
1.	Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert	1
2.	Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz	16
3.	P. P. Schlager O. F. M., Zum Leben des Franziskaners Heinrich Harp	46
4.	L. Helmling O. S. B., Hagiologisches	49
5.	Jos. Gieben, Ein moderner Christussänger	54
6.	Die Verteidigungsrede des Apostels Paulus zu Jerusalem	62
7.	Literatur. *Gerardus Rauschen*, Florilegium patristicum	66
	Dr. E. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik	69
	Bede Camm O. S. B., Lives of the English Martyrs etc.	71
	Pierre Suau, St. François de Borgia	73
	Dom Du Bourg, Saint Odon	75
	Dr. phil. Th. Deimel, 1. Zeugnisse deutscher Klassiker für das Christentum. 2. Zitaten-Apologie	76
	Beßmer S. J., Störungen im Seelenleben	76
	P. C. Muif, Die Hausfrau nach Gottes Herzen	77
8.	Miszellen. 1. Geständnisse über die Folgen der Lehre Luthers	77
	2. Zu Pastor, Geschichte der Päpste 3. Band	79
9.	Dr. Josef Schmidlin, Bischof Otto von Freising als Theologe	81
10.	Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert	112
11.	Hagiologisches aus Alt-Livland	128
12	Jakob Schäfer, Das Prätorium des Pilatus	137
13.	Literatur. *Etienne Chargeboeuf*, La bible méditée d'après les saints pères	144
	Dr. Franz Heiner, Der Syllabus	145
	Dr. W. Köhler, Katholizismus und Reformation	147
	Joseph Blötzer S. J., Die Katholikenemanzipation in Großbritannien und Irland	151
	P. J. A. Krebe C. SS. R., Lebensgeschichte des Hochwürdigsten P. Nikolaus Mauron	153
	Dr. G. Richter und Dr. C. Scherer, Festgabe zum Bonifatius-Jubiläum 1905	154
	E. Ernst, Elternpflicht	155
	Dr. P. W. v. Keppler, Die 14 Stationen des heiligen Kreuzweges	155
14.	Miszellen. 1. Der Ritus der Eheeinsegnung nach einem alten Rituale des Erzstifts Mainz	156
	2 Der älteste Druck der Schrift Basilius des Großen über Lektüre heidnischer Schriftsteller	158
15.	Dr. Josef Schmidlin, Bischof Otto von Freising als Theologe	161

Digitized by Google

Seite

16. Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert 182
17. Fr. Th. Esser, Ord. Praed., Ueber die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte . . . 201
18. Hagiologisches aus Alt-Livland 217
19. Aus der Kirche Englands 230
20. Literatur. Alf. Lehmen S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage 234
Dr. L König S. J., Pius VII., Die Säkularisation und das Reichskonkordat 236
Peter Bürger S. J., Unterweisungen über die christliche Vollkommenheit 238
C. Nacke, Falsche Exegese: Schlechte Theologie 239
Kuhnert-Leipoldt, Wandkarte von Palästina bis zur Zeit Christi 239
F. Riotte, Gesammelte Novellen 240
21. Dr. A. Bellesheim, Urkunden zur Definition der Unbefleckten Empfängnis der heiligsten Gottesmutter 241
22. Fr. Th. Esser, Ord. Praed., Ueber die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte . . . 252
23. Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert 266
24. Hagiologisches aus Alt-Livland 282
25. H. Plenkers, Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchtums 294
26. E. K. Blümml, Weihnachtslieder aus Tirol 306
27. Literatur. Dr. H. Kihn, Patrologie 313
Dr. *F. Pijper*, Bibliotheka Reformatoria Neerlandica 315
28. Dr. Wilhelm Scherer, Zur Christologie des Hermas . . . 321
29. Fr. Th. Esser, Ord. Praed., Ueber die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte . . 332
30. H. Plenkers, Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchtums 350
31. Jos. Laurent, Ueber philosophische Forschung 368
32. E. K. Blümml, Weihnachtslieder aus Tirol 372
33. Literatur. P. *L. Gaudé*, Opera moralia s. Alphonsi Mariae de Ligorio 386
Dr. Jos. Selbst, Dr. J. Schuster, Handbuch zur Biblischen Geschichte 388
Dr. E. Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben . 390
H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt 391
Fr. A. M. Weiß, Lebensweisheit in der Tasche 398
R. Stapper, Die älteste Agende des Bistums Münster . . 398
Die Bibel in der Kunst 399

Digitized by Google

I.

Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.

Einleitung.

Jede Form des Monarchianismus birgt als wahren Kern in sich die Lehre, daß nur Ein Gott ist (μόνος ἄρχει nur Einer (Ein Gott) herrscht). Sobald er jedoch unter Anerkennung der Gottheit Christi und der Gottheit des Vaters aus dieser Einheitslehre die Folgerung zieht: Also ist der Sohn und der Vater nur in der äußeren Erscheinung verschieden (Modalismus, modus = äußere Erscheinung) und der Vater hat gelitten (pater passus est;[1]) Patripassianismus), wird er häretisch. Diese letztere Folgerung wird dem Monarchianismus des dritten Jahrhunderts zu Rom zugeschrieben. Ob er sie wirklich zu allen Zeiten klipp und klar ausgesprochen hat, lassen wir einstweilen dahingestellt. Nach dem damaligen Stand der Trinitätslehre konnte der Monarchianismus nur dann der Häresie überführt werden, wenn er diesen Satz in seiner nackten Gestalt vorführte. So lange er sich nur in den Formeln bewegte: Der Vater ist Gott — Christus ist Gott — Es giebt nur Einen Gott — Christus ist (also) (als Gott) der Nämliche wie der Vater, konnte man ihn nicht als häretisch brandmarken. Die Einheit des Wesens und die Ver-

1) Diese Formel läßt auch im Sinne des Monarchianismus eine doppelte Deutung zu: Der Vater war der Leidende und: Der Vater war in der leidenden menschlichen Natur. Er selbst ist leidensunfähig. Die letztere Deutung nahm man in späteren Stadien an und sagte genauer: Pater *com*passus est (Praxeas c. 29). Daher auch die Bemerkung Harnacks (Dogmengesch., Frbrg. 1886, S. 602), die Monarchianer in Rom würden nicht ganz mit Recht Patripassiani genannt.

Digitized by Google

schiedenheit der Person, welche im Glauben immer festgehalten wurde, war noch nicht in bestimmte, genügend unterschiedene und unterscheidende Ausdrücke gefaßt. Im Glauben wurde dieser Unterschied immer festgehalten. „Wir kennen nur Einen Gott" — aber „Christus (nicht der Vater) hat gelitten," so antworten nach Antinoet cap. 1 (Migne tom. 10 p. 804—805) die μακάριοι πρεσβύτεροι dem Noetus und stoßen ihn als irrgläubig aus. Auch Praxeas, der nach Antipraxeas c. 1. (Migne tom. 2, p. 154 squ.) lehrte „ipsum patrem descendisse in virginem . . . ipsum passum, denique ipsum esse Christum" konnte nach seiner Entlarvung zum Widerruf und sogar zum schriftlichen Widerruf genötigt werden. Diese beiden Handlungen, die eine außerhalb Roms, die andere wohl in Rom beweisen deutlich, daß das Glaubensbewußtsein gegen den Satz war: „Der Vater hat gelitten." Die Spekulation über die Art und Weise, wie Einheit und Verschiedenheit bei Gott Vater und Gott Christus zu erklären und zu begründen sei, führte zu zwei entgegengesetzten Systemen, von denen das eine bis zur Aufhebung der inneren Verschiedenheit fortschritt (Noetus, Praxeas), das andere (wenigstens in Hippolyt und seiner Schule) zur Leugnung der vollen Wesenseinheit und Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater (nicht wohl ganz so Tertullian).

A. Die unbestrittenen Resultate bez. des Monarchianismus.

1. Der Monarchianismus in Rom bis zu den Zeiten des Papstes Zephyrin.

Die Wiege des modalistischen oder patripassianischen Monarchianismus stand in Kleinasien. Dort entwickelte er sich im Gegensatz zum gnostischen Polytheismus und wohl auch dem Montanismus als Verteidiger der Einheit Gottes und der Gottheit Jesu Christi, kam aber hauptsächlich in Ermangelung klarer Begriffe für Person und Wesen zu der häretischen Folgerung: Pater passus est. Praxeas[1]), nach Tertullian der erste seines Geschlechtes, war ein Kleinasiate, desgleichen Noetus[2]), der von Hippolyt im Antinoet der Urheberschaft dieser schlimmen Lehre angeklagt wird.

1) Adversus Praxeam, c. 1, Migne tom. 2, p. 154.
2) Εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός, c. 1, Migne tom. 10, p. 804.

Digitized by Google

Wir schließen uns der fast allgemeinen Annahme an, daß Praxeas eine geschichtliche Person und nicht ein Spottname für Noetus oder Epigonus oder Kallistus[1]) sei. Mit Hinzunahme dieser Aufstellung kommen wir zu dem Resultate, daß Praxeas der erste war, der in Rom patripassianische Irrtümer verbreitete. Er kam bereits vor Epigonus nach Rom in einer zweifachen Absicht, den Montanismus unmöglich zu machen und den Modalismus zu begründen: Prophetiam expulit, et haeresim intulit; Paracletum fugavit, et Patrem crucifixit (adv. Pr. c. 1. M. l. c.). Das erste gelang ihm, das letzte nicht. Er wurde sogar zu einem schriftlichen Widerruf genötigt. Dann kehrte er nach Karthago zurück. Rasch war er gekommen, rasch hatte er Widerruf geleistet, rasch war er wieder verschwunden — darin liegt die Erklärung, daß zwar Tertullian in Karthago noch an ihn dachte, Hippolyt in Rom aber von seiner Existenz nichts wußte oder ihr wenigstens keine Bedeutung beilegte. Er klagt daher einen anderen der Einführung der Häresie in Rom an, Epigonus, als dessen geistigen Vater er Noet nennt.[2]) Noet, von Geburt ein Smyrnäer, lehrte: Τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα, καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι — Christus selbst sei der Vater, und der Vater selbst sei geboren worden, habe gelitten und sei gestorben." (C. Noet. c. 1. M. l. c.). So wie dieser Satz hier steht, ist er allerdings durchaus modalistisch. Wenn der Vater geboren ist, gelitten hat und gestorben ist, dann ist freilich zwischen Vater und Sohn nur ein Unterschied in der Erscheinungsweise (modus), dann ver-

1) Harnack nennt diese 3 Hypothesen abenteuerliche. Für die letzte Annahme paßt diese Bezeichnung nicht. Sie ist zwar nicht genügend begründet, entbehrt aber nicht jedes vernünftigen Grundes. Für die letztere Hypothese ist Hagemann, Die röm. Kirche, Freiburg 1864, S. 234—267. Noeldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians, Texte und Untersuchungen v. Gebhard u. Harnack, Bd. V, H. 2, S. 140 f., 141 Anm. 1 läßt die Sache unentschieden. Harnack (Dogmengesch. S. 608) nimmt Praxeas als den eigentlichen Namen eines Häresiarchen, desgleichen Reiser (Tübinger Quartalschrift 1866, S. 349 ff.), Lipsius (Jahrb. für deutsche Theologie 1868, H. 4), Döllinger (Hippolytus u. Kallistus, Regensburg 1853, S. 198).

2) Ἕτεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν γενόμενοί τινος Νοήτου μαθηταί κ. τ. α. (Antinoet c. 1 Mig. l. c.) — Γεγένηταί τις ὀνόματι Νοητός, τῷ γένει Σμυρναῖος. Οὗτος εἰσηγήσατο αἵρεσιν . . . οὗ διάκονος καὶ μαθητὴς γίνεται Ἐπίγονός τις τοὔνομα, ὃς τῇ Ῥώμῃ ἐπιδημήσας ἐπέσπειρε τὴν ἄθεον γνώμην. (Philosoph. l. IX, c. 7. M. t. 16c, p. 3370.)

Digitized by Google

dienen die Monarchianer allerdings auch den Namen Patripassianer. So verstanden auch die μακάριοι πρεσβύτεροι, die hochwürdigen Priester (in Smyrna oder Ephesus[1]) diesen Satz. Sie luden deswegen den Noet vor das Forum der Gemeinde. Nach mehrmaligen Verhandlungen, in denen er zuerst leugnet, dann gesteht, wird er entlarvt und aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen. Der Irrlehrer sucht sich zu rechtfertigen mit der Frage: „Welches Unrecht tue ich, wenn ich Christus ehre"? Diese Ehrung Christi in seinem Sinne kann nur so verstanden werden, daß er eben durch die völlige Identificierung des Sohnes mit dem Vater die Gottheit Christi und die Einheit Gottes zu retten glaubte. Er will festgehalten wissen, daß Christus Gott ist und daß es nur Einen Gott gibt. Für die Möglichkeit, daß Christus und der Vater bei persönlicher Verschiedenheit doch nur Ein Gott seien, hat er nicht das rechte Verständnis. Und das ist sehr begreiflich. Die kirchliche Autorität hatte sich noch nicht erklärt und die bisherigen Versuche (Gnostizismus, Ebionitismus) in der Christologie und in der Darlegung des Verhältnisses Christi zum Vater gingen entweder vom Polytheismus oder der Leugnung von Christi Gottheit aus oder führten dazu. Daß es dem Noet hauptsächlich um die Einheit Gottes zu tun war, zeigt auch die Antwort der Priester: „Καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἴδαμεν ἀληθῶς. — Auch wir kennen wahrhaftig nur Einen Gott" (Migne l. c. p. 805). „Aber wir wissen daß Christus, daß der Sohn gelitten hat, so wie er gelitten hat, gestorben ist, so wie er gestorben ist, am dritten Tage auferstand, zur Rechten des Vaters sitzt und wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. So haben wir es gelernt" (l. c.). Die Priester antworten mit den Worten der Überlieferung, ohne sich auf Spekulationen einzulassen. Sie halten die Einheit Gottes fest. Das sagen sie ausdrücklich. Daß ihnen nicht imputiert wird, sie leugneten etwa die Gottheit Jesu Christi, halten sie für so selbstverständlich, daß sie auf die Frage: „Was tue ich für Unrecht, wenn ich Christus ehre (sc. ihn für Gott erkläre)", gar nicht antworten. Daß Noet diese Frage zu seiner Rechtfertigung stellt, weist hin auf den allgemeinen Glauben an die Gottheit Christi. Denn er muß ja seine Lehre dadurch plausibel machen, daß er sie in Einklang bringt

1) S. darüber bei Harnack, a. a. O. S. 606.

Digitized by Google

mit feststehenden Glaubenssätzen. Deswegen fühlen sich die Presbyter nur gedrängt, ihren Glauben an die Einheit Gottes zu erklären — gegenüber dem möglichen Vorwurf der Vielgötterei — und ihren Glauben an die Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn gegenüber dem Noetianischen: pater passus est. Wie sie sich diese gedacht haben, sagen sie nicht; ob sie dieselbe richtig gedacht haben, bleibt eine Frage, ist aber auch zunächst bedeutungslos, weil sie allem Anscheine nach auf dem Boden der positiven Offenbarung stehen und spekulative Erörterungen weder geben noch suchen. Sie haben die richtige Erkenntnis der sachlichen Falschheit des „pater passus est", gestützt auf Schrift und Tradition, und dies genügt zur Erklärung und Rechtfertigung ihrer Handlungsweise. Sie schließen den Noet aus der Kirche aus.

Ein Schüler des Noet, Epigonus,[1] kommt nach Rom (vgl. oben). Dessen Schüler wird Kleomenes,[2] dem Hippolyt allerdings ein schlechtes Zeugnis gibt. Er nennt ihn „καὶ βίῳ καὶ τρόπῳ ἀλλότριος τῆς ἐκκλησίας" — „sowohl in seinem Leben wie in seinem Charakter der Kirche entfremdet." Gegenüber diesem harten Urteil meint Rolfs:[3] „Das Zeugnis, das ein kirchlicher Theologe über den sittlichen Wandel eines Häretikers fällt, hat nicht gerade viel Gewicht", und Döllinger[4] glaubt, er habe sich wenigstens von den strengeren Christen mißbilligte Freiheiten gestattet. Jedenfalls war er kein sittenloser Mensch.

Ob Kleomenes die Sätze des Noet wirklich aussprach und ob er sie in der Klarheit darlegte wie sein Alt-Meister, rechnen wir zu den strittigen Fragen. Desgleichen die Annahme Harnacks,[5] daß

1) Ob Epigonus aus Kleinasien kam und wirklich ein Schüler des Noetus war oder aber nur wegen seiner (wirklichen oder vermuteten) Geistesverwandtschaft mit Noetus ein Schüler desselben genannt wird, betrachten wir als nicht ausgemacht. Hippolyt sagt von ihm: Er wurde ein Schüler des Noetus — γίνεται μαθητής (Philos. IX. 7. M. l. c. p. 3370). Das kann auch so verstanden werden, daß Hippolyt ihn nur als Geistesverwandten des Noet erkennt oder, besser gesagt, vermutet. Klar nachgewiesen hat er es ihm nicht. Harnack meint (S. 607), Epigonus und Kleomenes hätten in Rom eine Schule gegründet im Gegensatz zu den Theodotianern.

2) Philosoph. l. IX. c. 7, M. t. 16 c, p. 3370.

3) Urkunden ꝛc., Texte und Untersuchungen von Gebh. und Harnack, Bd XII, H. 4, S. 136 f.

4) Hippol. u. Kall. S. 198. — 5) A. a. O. S. 607, 608.

Digitized by Google

die Sympathien der Mehrzahl der römischen Christen auf Seiten der Monarchianer waren, d. h. daß sie ursprünglich häretisch-monarchianisch gesinnt waren.[1])

II. Die Geschichte des Monarchianismus vom Eingreifen des Papstes Zephyrin bis zum Eingreifen des Papstes Kallistus.

Papst Zephyrin gestattete den Besuch der Schule des Kleomenes, beraten von Kallistus. Hippolyt sagt, daß er durch Geschenke dazu bewogen worden sei. Ὃς τῷ κέρδει προσφερομένῳ πειθόμενος συνεχώρει τοῖς προσιοῦσι τῷ Κλεομένει μαθητεύεσθαι . . . (Philosoph. l. IX. c. 7 M. tom. 16 c., p. 3370 squ.). Dazu bemerkt Döllinger:[2]) „Den Vorwurf, daß Zephyrin aus Geiz den Noetianern nachgesehen habe, verstehe ich dahin, daß er durch Ausschließung dieser Personen aus der Kirchengemeinschaft die Römische Gemeindekasse nicht der von ihnen eingebrachten Summen und ihrer fortlaufenden Beiträge habe berauben wollen. So hatte man in Rom dem Marcion, als er für immer ausgestoßen wurde, die kürzlich erst eingebrachte Summe von 200 Sestertien zurückgegeben." Solche Einschränkungen Hippolyt'scher Darstellungen hält auch Harnack[3]) für berechtigt und angebracht, wenn er von eigenen Versuchen redet, aus der tendenziösen Darstellung Hippolyts in den Philosophumenen den geschichtlichen Kern herauszuschälen.

Epigonus und Kleomenes hatten in der Tat eine Schule in Rom gegründet — vielleicht im Gegensatz zu den Theodotianern und ihrer Lehre von der bloßen Menschheit Christi, wie Harnack (a. a. O. S. 607 A. 1) meint, jedenfalls auch im Gegensatz zu dem Gnostizismus und seiner Lehre von den Emanationen aus dem Einen Gott. Diese Schule wurde von den römischen Bischöfen, Zephyrin und Kallistus, zunächst von Zephyrin protegiert.

Die Protektion ist vorerst nur als eine indirekte festzustellen. Zephyrin schloß die Anhänger des Epigonus und Kleomenes nicht aus der Kirche aus und gestattete den Besuch ihrer Schule (Philos. l. IX. c. 7 M. l. c.).

Zephyrin wird von Hippolyt (Philos. l. IX. c. 11 M. l. c. p. 3377) ein „ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος" ein „ungebildeter

1) Über die strittigen Fragen s. unten.

2) A. a. O. S. 221. — 3) A. a. O. S. 608, Anm. 1.

Digitized by Google

Idiot", also ein Dummkopf genannt, was wir wohl auf das rechte Maß zurückführen dürfen, wenn wir sagen: Er war in der theologisch-spekulativen Wissenschaft nicht so sehr bewandert. Vielleicht nennt ihn der energische Ketzerbestreiter gerade deswegen einen Dummkopf, weil er den einfachen Standpunkt des Gläubigen nicht aufgab und auf Spekulationen sich nicht einließ. Denn daß die Römer und die römische Geistlichkeit einen notorischen „Dummkopf" zu ihren Bischof gewählt hätten, ist wohl nicht anzunehmen, geschweige denn, daß es feststeht. Auch die populäre Fassung der Antwort Zephyrins gegenüber den streitenden Parteien (Monarchianer und Hippolytianer) beweist, daß Zephyrin aller Spekulation fern steht, aber mit dem Inhalt des Glaubens gut vertraut ist. Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητόν . . . . ." (Phil. IX., 11 M. l. c. 3379). „Ich kenne nur Einen Gott, Jesus Christus, und außer ihm keinen anderen, der geboren ist und gelitten hat." . . . . Das sind einfache Worte des Glaubens ohne jegliche Spekulation. — Der Papst soll aber noch weiter gegangen sein. „Αὐτὸς ὑποσυρόμενος τῷ χρόνῳ ἐπὶ τὰ αὐτὰ ὥρμητο" (l. c.) er selbst, mit der Zeit gewonnen, verrannte sich in die nämlichen Irrtümer. Das Eingeständnis dieser Irrtümer erblickt Hippolyt in der eben zitierten Formel ἐγὼ οἶδα. . . . . War Zephyrin modalistisch? Diese Frage wird verschieden beantwortet. Wir rechnen sie deswegen zu den strittigen Punkten und kommen unten des Näheren darauf zurück.

Nach der Proklamation der erwähnten Formel schrieb Hippolyt seine Schrift: „Εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός" (Migne tom. 10, p. 803—830). Harnack meint, am besten würde man den Traktat in die erste Zeit Zephyrins setzen. Rollfs[1]) glaubt, er sei die Antwort auf das modalistische (?) Glaubensbekenntnis dieses Papstes; dieser aber habe seine Formel nicht vor 215/16 proklamiert. Die Gründe, welche Rollfs für die Zeit und Veranlassung des Antinoet anführt (a. a. O. S. 130 ff.), sind recht beweiskräftig. Allerdings vermissen wir den Beweis dafür, daß die Formel wirklich modalistisch zu fassen ist. Doch die Tatsache, daß Antinoet veranlaßt ist durch die Erklärung Zephyrins,

1) Rollfs, a. a. O. S. 133.

Digitized by Google

ist wohl genügend verbürgt. Namentlich eines scheint ausschlaggebend. Philos. IX. 7 erklärt Hippolyt, daß sie (er und seine Partei; er als Vertreter seiner Schule) den Zephyrin und Kallistus überführt und zum Bekenntnis der Wahrheit gezwungen haben. Desgleichen weist er c. 11 (M. p. 3379) darauf hin: „οὗ τὰ νοήματα γνόντες ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμενοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας". — Da wir seine (sc. des Kallist) Gedanken (er war Ratgeber des Zephyrin) kannten, so gaben wir nicht nach, sondern überführten ihn und traten ein für die Wahrheit." Und zwar erzählt dieses unser Berichterstatter direkt nach der Erwähnung der angeblich modalistischen Formel Zephyrins. Hippolyt denkt sicher an eine öffentliche Besprechung, und der Traktat gegen Noet ist tatsächlich in seinem ersten Teil ein ἔλεγχος — eine Überführung — und im zweiten Teil eine ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας oder, genauer gesagt, er will das sein. „Ὄντως μὲν οὖν τὰ κεφάλαια διὰ ταῦτα πρότερον δεῖ ἀνατραπῆναι κατὰ τὸν ἐκείνων νοῦν, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν διειχθῆναι. Zuerst müssen wir also diese Sätze nach dem Sinne jener widerlegen, dann müssen wir gemäß der Wahrheit auslegen", spricht er im dritten Kapitel des Antinoet (Mig. tom. 10, p. 803). Ebenso am Anfang des vierten Kapitels: Ἴδωμεν, ὡς εἶπον, τὴν αὐτοῦ ἀνατροπήν, εἶθ' οὕτως τὴν ἀλήθειαν διηγησώμεθα." — „Fassen wir zunächst, wie schon erwähnt, seine (sc. des Noet) Widerlegung ins Auge, hernach laßt uns die Wahrheit auseinandersetzen."

Der Name Noet darf uns nicht stören in der genannten Annahme. Längst sind darüber genügende Erwägungen angestellt.[1])

Der Traktat contra Noet ist das Referat über das erste Stadium in dem Kampfe zwischen den Monarchianern und Hippolytianern. Ihren Hauptgegner fanden die Monarchianer an Hippolyt und seiner Schule, gewiß nicht zu unterschätzende Bestreiter. Ob die Schule Hippolyts in der antimonarchianischen Richtung erst entstand und sich ausbildete durch den Gegensatz zu dem Modalismus oder ob sie gegenüber dem Theodotianismus und Gnostizismus sich schon vorher betätigt hatte in der Spekulation, wie die Gottheit Christi und Einheit Gottes bei der Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn zu begründen sei, lassen wir

1) Vgl. z. B. Rolffs a. a. O. S. 130.

Digitized by Google

dahingestellt. Jedenfalls zeigt uns Antionet, und zeigen uns die Philosophumenen Hippolytianer und Monarchianer in einem heftigen Kampfe, in welchem den Monarchianern vorgeworfen wurde, sie leugneten die Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn, den Hippolytianern, sie leugneten die Einheit Gottes (und die Gottheit Jesu Christi).

Wie das römische Volk, der römische Klerus; wie sich insbesondere Zephyrin und Kallist zu den streitenden Parteien verhielten, diese Frage rechnen wir zunächst zu den strittigen und kommen später darauf zurück.

Im ersten Stadium des Kampfes, das mit Antionet seinen Abschluß findet, steht bei den Monarchianern die Einheit Gottes im Vordergrund, bei Hippolyt das Bestreben, den Vorwurf des Ditheismus abzuweisen und positiv und spekulativ zu begründen, wie Christus Ein Gott sei mit dem Vater und doch als Person von ihm verschieden. Ganz klar fassen konnten weder die einen noch die anderen ihre Lehre, weil die rechten Begriffe für Person und Wesen und für das Verhältnis der Personen in Gott zum Wesen und zu einander fehlten.

Die Sätze „pater passus est; Christus est pater", welche erst die monarchianische Richtung zur Irrlehre stempeln, werden von Hippolyt im Antionet dem Noet und den Noetianern in den Mund gelegt. Auffallend ist, daß er hier außer Noet keinen bestimmten Mann nennt, der diese Sätze ausgesprochen hat, weder den Epigonus, noch den Kleomenes noch etwa den Zephyrin. Vielleicht weil keiner von ihnen diese Sätze vertreten hat? Doch darüber später.

Im Kapitel II. gibt uns Hippolyt den rechten Obersatz und die rechten Untersätze der monarchianischen Schlußkette, aus der man die häretische Folgerung zieht: Christus est pater — pater passus est und zeigt uns auch, wie man diesen Schlußsatz erhält. „Ἐγώ, φησὶν, πρῶτος καὶ ἔσχατος, καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔστιν οὐδείς" (Is. 46, 6). „Οὕτω φάσκουσιν συνιστὰν ἕνα θεὸν. Οἱ ἀποκρίνανται λέγοντες· Εἰ οὖν Χριστὸν ὁμολογῶ Θεὸν, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ Πατὴρ, εἰ γάρ ἐστιν ὁ Θεός· ἔπαθεν δὲ Χριστὸς, αὐτὸς ὢν Θεός, ἄρα οὖν ἔπαθεν ὁ Πατήρ. Πατὴρ γὰρ αὐτὸς ἦν." — „Ich bin," sagt er, „der erste und der letzte und außer mir ist kein anderer (sc. Gott) (Is. 46, 6)". „So be-

Digitized by Google

weisen sie die Einheit Gottes. Auf diese Stelle fußend sagen sie dann: Wenn ich also Christus Gott nenne, so ist er selbst der Vater, da er nämlich der Gott ist. Es litt aber der Gott seiende Christus. Also litt der Vater, denn er war der Vater".

Wir geben diese monarchianische Beweisführung klarer als Hippolyt in folgendem Syllogismus wieder:

Es gibt nur Einen Gott,
Christus ist der Gott und der Vater ist der Gott,
Also ist Christus der Vater.
Christus hat gelitten, also hat der Vater gelitten.

Tendenz, teilweise Berechtigung und teilweise Falschheit des Lehrinhaltes des Noetianischem Monarchianismus liegt durch diesen Kettenschluß klar. Tendenz ist: Wahrung der Einheit Gottes und der Gottheit Christi. „Es gibt nur Einen Gott, Christus ist Gott und der Vater ist Gott, Gott Christus hat gelitten", das sind die wahren Sätze des Systems. „Christus ist der Vater", und „der Vater hat gelitten" sind die häretischen Folgerungen. Es ist wenigstens begreiflich, daß der Monarchianismus diesen Schlußsatz zog. Man lebte in einer Zeit, wo das Geheimnis der Trinität noch nicht in klare Worte gefaßt war, und jene Folgerung liegt der natürlichen Vernunft und dem ungeschulten Denken tatsächlich so nahe. Mancher moderne Philosoph zieht sie heute noch. Allerdings mußten die Monarchianer bei ihrer Folgerung stutzig werden im Hinblick auf Schrift und Tradition, wo der Vater und Christus klar unterschieden werden. Allein es gab vor der kirchlichen Erklärung von Trinität, Person, Wesen, Verhältnis von Person zum Wesen und zur Person so viel Auswege, daß die Vernunft fest und zähe an dem angeblichen Resultate ihres Denkens haften konnte, ohne den Widerspruch mit dem Glauben zu erkennen. Doch darüber haben wir nicht zu urteilen. [1])

1) Hippolyt bringt in den Philosophumenen (IX c. 9, 10) die monarchianische Lehre in Verbindung mit dem Systeme des Heraklit, wonach in Gott ein Doppeltes zu unterscheiden sei, Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Unsterblichkeit und Sterblichkeit usw. Ob diese Verbindung aber wirklich besteht? Nimmt man, wie Hippolyt, an, daß der Gott Logos Mensch geworden ist, endlich wurde und unendlich war, so ließe sich derselbe Zusammenhang konstatieren, man müßte denn gerade die richtigen Vorstellungen über die Menschwerdung haben, die Hippolyt nicht hatte (vgl. c. 27), oder man müßte den Logos als untergeordneten Gott annehmen. Das letztere tat Hippolyt wirklich (S. unten).

Eine weitere auffällige Tatsache im Antinoet zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich. Wo Hippolyt von der falschen Auffassung der Schriftstellen redet, hören wir nur: Alia Noetus intelligit — Noetus non intelligit, keines anderen Namen.

Hippolyt führt zur Widerlegung der Noetianer einige Schriftstellen an, insbesondere die packende Stelle: Vado ad patrem meum et patrem vestrum et Deum meum et Deum vestrum (Joh. 20, 17). — „Ich gehe zu meinem Vater und zu euerem Vater, zu meinem Gott und euerem Gott". Wenn also Noet zu sagen wagt, Christus sei selbst der Vater, fragt er, zu welchem Vater will da Christus gehen? (c. 6, p. 814).

Die Besprechung der Stelle:[1] Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (Joh. 10, 30), die sowohl Noetus wie Hippolyt für sich anrufen, ist deswegen interessant, weil wir dabei die Christologie Hippolyts kennen lernen.

In c. VII.[2] gibt uns Hippolyt eine Andeutung seines Standpunktes. Dort bezieht er sich darauf, daß Christus nicht gesagt habe (Joh. 10, 30): ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἕν, sondern ἕν ἐσμεν. Er habe also 2 Personen im Auge, die nur Eins seien bezüglich der Kraft und Macht (δύναμιν). Die volle Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater scheint demnach Hippolyt nicht anzunehmen. Die von ihm zum weiteren Beweis herbeigezogenen Worte, die der Heiland auf die Apostel anwendet: ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἕν (Joh. 17, 22), damit sie (nämlich die Apostel) Eins seien, wie wir Eins sind und das Argument, welches er daran anschließt, bestätigen jedoch diese Behauptung nicht. Er knüpft nämlich die Frage an die Noetianer an: Μὴ πάντες ἕν σῶμά ἐστιν κατὰ τὴν οὐσίαν, ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφρονίας ἕν γινόμεθα; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ παῖς ὁ πεμφθεὶς καὶ ὑπ' αὐτῶν μὴ γινωσκόμενος ὄντων ἐν κόσμῳ, ὡμολόγησεν εἶναι ἐν τῷ Πατρὶ δυνάμει [καὶ] διαθέσει. Εἷς γὰρ νοῦς Πατρὸς ὁ παῖς. — Sind denn alle etwa ein Körper der Substanz nach, oder werden wir nicht vielmehr Eins durch die Kraft und durch die Gesinnung der Eintracht? Auf dieselbe Weise bekannte der Sohn . . . . . in dem Vater zu sein durch die Kraft und die Gesinnung. Denn der Eine

1) Migne l. c. p. 813.
2) Migne l. c. p. 813.

Digitized by Google

Sinn (Verstand, Gesinnung) des Vaters ist der Sohn.

Diese Worte bieten große Schwierigkeiten, wenn man aus ihnen einen Schluß machen will auf die Anschauung Hippolyts bezüglich der Einheit des Vaters und des Sohnes. Verglichen werden darin einerseits Sohn und Vater, andererseits die Apostel oder vielmehr die Christen. Tertium comparationis ist die Einheit. Wir sind Eins nicht in Wesenseinheit (unum corpus secundum substantiam), sondern in Kraft und Gesinnung. So sind auch Vater und Sohn nicht Eins dem Wesen nach — würde man erwarten. Aber davon redet er nicht. Er sagt bloß, in was sie Eins sind, nämlich in der Kraft und Gesinnung. Wir sind versucht, daraus nun die Folgerung zu ziehen: Also besteht zwischen Vater und Sohn sogar nur eine moralische Einheit. Allein diese Konsequenz läßt Hippolyt nicht zu, indem er nicht sagt: Der Sohn hat die Kraft und Gesinnung des Vaters, sondern der Sohn ist dieser Eine Sinn des Vaters. Wesenseins ist demnach nach unserm Kirchenlehrer der Sohn mit dem Vater, wie der Gedanke mit dem Geist; ob aber auch völlig wesensgleich (d. h. das ganze Wesen des Vaters besitzend), ist eine Frage, die sich aus dem Angeführten allein nicht entscheiden läßt. In näherer Beleuchtung erscheint die Wesensverbundenheit von Vater und Sohn in späteren Erklärungen, die Hippolyt gibt. Er nennt (c. 10 Migne p. 817) den Sohn „φῶς ἐκ φωτὸς, ὕδωρ ἐκ πηγῆς, ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου“ — Licht vom Lichte, Wasser von der Quelle, Strahl aus der Sonne. „Eine nur ist die Kraft vom Ganzen; das Ganze ist der Vater; aus ihm ist die Kraft Logos“ (Δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντός· τὸ δὲ πᾶν πατήρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος) [c. XI. M. 817]. Demnach erscheint der Sohn nur als Wesensteil des Vaters. Man könnte ihn also zwar göttlich nennen, aber nicht Gott, wie man den Sonnenstrahl Sonnenlicht nennt, aber nicht Sonne. Hippolyt kann und konnte so dem Vorwurf der gnostischen [1]) Wesensteilung Gottes nicht entgehen. Zwar rechtfertigt er sich sofort gegen eine derartige Beschuldigung, aber seine Bemühungen sind nicht von dem Erfolge der Überzeugung gekrönt. Die

1) Der Gnostizismus lehrte Ewigkeit der Materie und Wesensentfaltung Gottes nach außen.

Digitized by Google

gnostische Anschauung, als ob dem ewigen Gotte eine gleich ewige Materie gegenüberstehe, hat er schon vorher abgelehnt, mit den Worten: Θεὸς μόνος ὑπάρχων καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον, ἐβουλήθη κόσμον κτίσαι. Gott, da er ganz allein war und nichts gleich Ewiges bei sich hatte, wollte die Welt erschaffen (c. X. M. l. c.). Desgleichen andere gnostischen Ideen. Allein den Vorwurf der Emanationslehre abzuschütteln, gelingt ihm nicht. Er lehre, sagt er, durch seine Bilder („Strahl aus der Sonne") und Worte („das Ganze ist der Vater; die Kraft aus ihm der Logos) keine Vielheit der Götter, die im Laufe der Zeit durch Wesensteilung aus Gott hervorgegangen seien und sich von Gott getrennt hätten. Ja selbst die Gnostiker hätten mit oder ohne Willen die oberste Ursächlichkeit des Einen Gottes anerkannt Allein damit ist die volle Wesenseinheit und Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater negiert. Sie ist aber positive Lehre der Schrift und der Tradition gewesen. Sodann weist er noch andere Gnostizismen ab.

„Der Logos war ewig bei Gott, und Gott war der Logos . . . . . und der Logos wurde sichtbar. Wir sehen nun den fleischgewordenen Logos". Diese Gedanken führt er im Folgenden aus im Anschluß an Joh. 1, 1 ff. (M. 819). Wenn also der Logos bei Gott war, und der Logos Gott war, was soll das heißen? Wird vielleicht jemand sagen, Johannes stelle zwei Götter auf? Ich will keine zwei Götter nennen, sondern nur Einen; aber zwei Personen (δύο πρόσωπα); und als dritte Ökonomie (οἰκονομία[1]) nenne ich die Gnade des hl. Geistes. Die Mehrfältigkeit der Übereinstimmung wird auf Einen Gott zurückgeführt; Ein Gott ist es, der Vater, welcher befiehlt, der Sohn, welcher gehorcht und der hl. Geist, welcher die Weisheit lehrt."

1) οἰκονομία heißt wörtlich: Einrichtung, Heilseinrichtung. Es wird bei Hippolyt auf die Menschwerdung (c. 4) und auf die Trinität (c. 14) aber nur auf die Trinität in Beziehung zur Inkarnation angewandt. Es ist das ein Beweis dafür, daß Hippolyt die volle Entfaltung der Trinität sich erst durch die Inkarnation bewirkt denkt. In der latein. Übersetzung findet sich bei Ökonomie die Glosse: id est incarnatio (c. 4, c. 3). Das Innewohnen des Vaters in dem Sohne bezieht Hipp. (c. 4, p. 809) nur auf das inkarnierte Wort, nicht auf das Wort an sich. Dies alles zeigt an, daß Hipp. die Person des Sohnes erst durch die Menschwerdung zur Person vollendet denkt (vgl. auch unten). Bei Tertullian ist οἰκονομία in Bezug auf die Trinität an sich angewandt (c. 2, 3).

Digitized by Google

Im Kapitel 15 (Migne p. 821, 824) setzt sich Hippolyt mit denen auseinander, die ihm entgegenhalten, er führe eine Neuerung ein, wenn er den Logos Sohn nenne. Allerdings nenne ihn Johannes Logos, aber in einem anderen Sinne, er rede bildlich. Er weist nach, daß Johannes nicht bildlich rede. Dabei macht er allerdings eine Bemerkung, die mehr als auffällig ist: „Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος τέλειος ἦν Υἱός, καίτοι τέλειος λόγος ὤν, Μονογενής· Οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστάναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν τῷ Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. Οὕτως οὖν εἷς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη". — „Denn weder war der Logos für sich und ohne die menschliche Natur der vollkommene eingeborene Sohn, obwohl er als Logos vollkommen war, noch konnte die menschliche Natur ohne den Logos bestehen, weil sie in dem Logos ihren Bestand (Selbstand; Hypostase) haben sollte. So erschien nun der Eine vollkommene Gottessohn in sichtbarer Gestalt" (M. 823; c. XV). — Um aus diesen Worten einen richtigen Sinn herauszulesen, muß der Standpunkt und die Absicht Hippolyts klar stehen. Er fürchtet am meisten den Vorwurf des gnostischen Polytheismus. Dieser Vorwurf schien eine Begründung zu haben, wenn er lehrte: Aus dem Vater ging der Logos hervor, und dieser ist der Sohn Gottes. Die Zweiheit der Person, die er auf diese Weise lehrte, konnte bei dem Mangel von klaren unterscheidenden Ausdrücken für Person, Wesenseinheit und Wesensgleichheit, leicht als Zweiheit Gottes, als Polytheismus, aufgefaßt werden. Deswegen läßt er zunächst den Logos als Wesensteil Gottes unpersönlich sein und erst persönlich („Sohn") werden durch die Verbindung mit der menschlichen Natur. Dadurch kann er der Insinuation des Polytheismus umso eher entgehen, als auch die Monarchianer konsequent lehren mußten, Gott sei „Sohn" geworden durch die Annahme der menschlichen Natur. Den Vorwurf, er leugne die Gottheit Christi, macht er dadurch wirkungslos, daß er den Satz aufstellt: Die menschliche Natur hat ihren Bestand in dem göttlichen Logos. Durch die Vereinigung des Logos mit dem Fleische entsteht ein Ich „ἔχων τὸ μὲν οὐράνιον τὸ Πατρῷον ὡς Λόγος, τὸ δὲ ἐπίγειον ὡς ἐκ παλαιοῦ Ἀδὰμ διὰ παρθένου σαρκούμενος — mit dem Väterlichen Himmlischen als (der jetzt persönliche) Logos und mit dem Irdischen als der aus dem alten Adam durch eine Jungfrau Fleischgewordene". Zwei Naturen in

Digitized by Google

einer Person — das ist richtig. Aber die Eine (göttliche) Natur war ja schon vorher Person. Das wird vergessen oder mißkannt. Mit diesen letzten Ausführungen wird auch die Inkarnationslehre in den trinitarischen Streit hineingezogen. Dies muß zu neuen Mißverständnissen, Schwierigkeiten und Verwickelungen führen.

Die eigentliche Christologie scheint zu Zeiten Zephyrins und vor dem Erscheinen des Antinoet nicht so sehr Gegenstand der Spekulation gewesen zu sein. Man legte sich, scheint es, damals wenigstens noch nicht die Frage vor, wie sich der fleischgewordene Gott zur menschlichen Natur verhalte und umgekehrt. Dem Stande der Dinge nach mußte auch diese Frage bald in den Kreis der Streitpunkte hineingezogen werden. Vorläufig steht auf monarchianischer Seite zu sehr die Einheit Gottes und die Furcht vor Vielgötterei im Vordergrunde, auf Seiten Hippolyts die Verschiedenheit der Person Christi von dem Vater und das Bestreben, den Vorwurf des Ditheismus unwirksam zu machen. Doch ist dieses letztere nicht bloß negativ. Hippolyt strebt auch darnach, mit der Abweisung dieser Anklage eine spekulative Begründung der Einheit zwischen Vater und Sohn einerseits und ihrer Verschiedenheit andererseits zu geben. Klar ist diese nicht, einfach auch nicht, richtig auch nicht. Sie klingt tatsächlich gnostisch. Eine Beobachtung jedoch, die noch merkwürdiger ist, drängt sich uns hier auf. Hippolyt selbst steckt in modalistischen Anschauungen tief drinnen. Er ist so befangen in der Ansicht, eine Verschiedenheit der Person sei auch eine Verschiedenheit des Wesens, eine Verschiedenheit der Person Christi und der Person des Vaters sei auch eine Verschiedenheit des Gottes Christi und des Gottes Vaters, daß er es nicht wagt, den Logos ohne die menschliche Natur als Sohn d. h. als Person zu erklären, denn Sohn sein ist gleich Person sein. (Der Logos war nicht vollkommener Sohn). Der Logos ist als unpersönlich in Gott — Eins mit Gott (es sind keine zwei) und als verbunden mit der menschlichen Natur eine vom Vater verschiedene Person. So ist Logos und Vater nur Ein Gott, gehörten zusammen als Eins, und Vater und Sohn sind doch von einander verschieden. Der Sohn ist Gott durch den Logos, aber durch das Fleisch ein anderer als der Vater. Die Trinitätslehre Hippolyts ist subordinatianisch und geht selbst von philosophisch-modalistischen Voraussetzungen aus. (Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

II.

Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius, Apostels der Deutschen, in der Diözese Mainz.

(Schluß.)

VII.

Mainzer Brevieroffizien am Feste und während der Oktav des hl. Bonifatius.

1. Das mittelalterliche Brevieroffizium in der Metropolitankirche zu Mainz.

A. Die Rubriken.

Je nachdem das Fest des heiligen Bonifatius in die österliche oder nachösterliche Zeit, auf die Feste Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam oder in deren Oktaven fiel, traten in den Rubriken gewisse Änderungen ein. Der Ordinarius des Domes verzeichnet deren folgende:

1. *Nota.* Anno Domini 46 (= 1546) Festum S. Erasmi Episc. et Mart. (fix. 3. Jun.) venit in Feriam quintam Ascensionis Domini, et nihil de eo observatum, sed transpositum fuit ad Feriam sextam sequentem, et ibidem cum tribus Lectionibus observatum. — In secundis Vesperis[1]) de S. Bonifacio sollenniter; Hymnus et Versic. de Ascensione cum suffragio (= commemoratione) de S. Erasmo. — In Matutinis Invitat. Alleluia, Regem martyrum. Tertius Nocturnus cum Omelia, Ego sum pastor bonus; Hymnus et Versic. Kyrie eleison, Sequentia de Ascensione, et cantabatur Credo. — Aliis vero diebus cantatum est de Ascensione, cum suffragio de S. Bonifacio.

2. Si Festum S. Bonifacii infra Ascensionem Domini et Pentecostes evenerit, festive peragetur cum tribus Lectionibus ut supra; Alleluia, Regem martyrum; et Laudes Antiphona, Sancti tui.

3. Si vero in Vigiliam aut diem Pentecostes (evenerit), transfertur in Feriam quartam, et ibidem cum tribus Lectio-

1) D. h. die Vesper am 4. Juni.

Digitized by Google

nibus; et duae Omeliae legentur.[1]) Prima et Completorium de Festo Pentecostes.

4. Si vero in Dominicam Trinitatis, transfertur in Feriam secundam sequentem in Choro et Foro; et in secundis Vesperis sanctae Trinitatis suffragetur de Sanctis, *Antiph.* Sanctum est verum lumen.[2]) — Deinde Statio ad sacellum eius,[3]) sicuti actum est anno 47 (= 1547). — Feriis tertia et quarta de s. Bonifacio per totum, cum suffragio de Trinitate in Vesperis, Matutinis et Missa. Feria quinta per totum de Corpore Christi, cum suffragiis de s. Bonifacio et Primi et Feliciani, et una Missa.

5. Am 5. Juni:

Bonifacii, primi Archiepiscopi Moguntini.

Festum magnum duplex, et suspendit. — Hîc intitulantur Canonici, et compulsatur Schreck. Altare vestietur rubeo ornatu, cum minoribus monilibus. — In primis Vesperis pro Praelato et Imponentibus rubeas cappas, pro Succentore una cappa.[4])

In primis Vesperis itur ad capellam eius, cum *Respons.* Felix Moguntinensis;[5]) *super Magnif.* Stabunt iusti; *in reditu*, Gaudete, si venerit ante Trinitatis; si post, tunc *super Magnif.* Gaudent in coelis; *in reditu*, Isti sunt sancti.[6])

---

1) „Prima de Sanctis, secunda de die." Brev. Mog 1570, p. 666.

2) „Sanctum est verum lumen et admirabile, ministrans lucem his, qui permanserunt in agone certaminis: recipiunt ab ipso splendorem sempiternum, in quo assidue felices laetantur." Brev. Mog. a. 1509, fol. XCV.

3) Der Dom hat zu beiden Seiten des Hauptſchiffes eine Reihe von Kapellen, deren Bau im J. 1279 auf der Nordoſtſeite (gegen den Markt) mit der Kapelle des hl. Viktor begonnen wurde. Auf der Nordoſtſeite liegt auch die hier erwähnte St. Bonifatiuskapelle; ſie iſt, wenn man vom Hauptportal in den Dom tritt, links die zweite Kapelle. Vgl. Falk, Kunſttätigkeit S. 21. Gudenus, C. d. II. 770 und die dazu gehörige Ichnographia.

4) Über die in dieſem Alinea vorkommenden Ausdrücke: suspendere, intitulare etc. ſiehe „Katholik", Jahrg. 1901, II, 233 f.

5) Siehe Resp. VII. oder in I. Vesp. des Feſtoffiziums.

6) Als Präſenzbezüge bezeichnet das Präſenzbuch des Domes: „Hîc constituit Dominus Petrus Textoris de Honigem (Ordinarius: de Hongen [= Hungen in Oberheſſen]), vicarius Moguntinus dari unam mensuram vini cuilibet praesenti in processione eundo et redeundo in primis Vesperis ad capellam s. Bonifacii de iij libris xij ß, quos comparavit super emptione decimae Odernhem."

Digitized by Google

[*Nota.* Si Festum Bonifacii venit ante Trinitatis, cantatur de eo, et Antiphonae super Omnia Laudate, Capit., Hymn., Versic. de Festo. — In Matutina. *Invit.* Alleluia, Regem martyrum. — Primus Nocturnus sicut iacet, cum Omelia, Ego sum vitis vera, et Legenda. — Ad Completorium per Octavas, super Psalmos *Ant.* Sapientiam sanctorum; Hymnus, Capit. de Festo. *Versic.* Justi autem. Super Nunc dimittis *Ant.* Gaudent in coelis. Preces usque Sacerdotes. — *Versic.* Exsultent iusti. — Collecta de Festo.]

Ad Matutinas, quae pulsantur quartale ante tertiam, ad Venite maius rubeas et virides cappas, ad Omeliam dalmatica rubea; et datur incensum sub Benedictus. [1]) — Nona cantatur post prandium, nisi ceciderit in Feriam sextam; tunc cantatur ante prandium propter Tenebrae. Unde ad Nonas I libr. ex parte Dñi Henrici Steinbewer, vicarii Magontini.

In secundis Vesperis, Virgam virtutis tuae, [2]) per totum, Capit. et Collecta ut supra, in ornatu rubeo ut heri.

6. Nota, quod anno Domini 1491 Festum s. Bonifacii venit in Dominicam post Corporis Christi, et ibidem servatum fuit cum IX Lectionibus iuxta Historiam, [3]) et Omelia dominicalis servata feria secunda sequenti, cum cantu de s. Bonifacio; [4]) et per Octavam omni die cantabantur duae Missae, prima de Sancto (Bonifacio), secunda de Corpore Christi. Et in Octava Corporis Christi tantum una Missa de Corpore Christi, cum suffragio de s. Bonifacio et Primi et Feliciani.

7. Anno Domini 1500 venit Bonifacius in Feriam sextam post Octavas Ascensionis Domini. In I. Vesperis Omnia Laudate, cum Antiph., cum Capit. et Collecta de s. Bonifacio, Hymnus vero et Versic. de Ascensione. Completorium de

1) „Hic constituit Eberhardus, praepositus Fuldensis, Canonicus Magontinus, X maldra siliginis de molendino inferiori in Flersheim. — Item quinquaginta maldra siliginis de ecclesia in Birgstadt (Bürſtadt). — Ad Primas I libr. ex parte Dñi Joannis Coci.“ Ordinarius. — „Item testamentarii Dñi Johannis Coci, vicarii Moguntini, dederunt xlv florenos auri fabricae Ecclesiae Moguntinae, ut in festivitate s. Bonifacii ultra candelas per eandem poni solitas addat candelas ulteriores per circuitum Chori et altaris, ut in magnis festivitatibus fieri solet“. Präſenzbuch.

2) Siehe unten im Feſtoffizium.

3) Historia = Officium.

4) D. h. die Ant., Pss., Vers. waren de s. Bonifacio.

Digitized by Google

Ascensione. In Matutina *Invitat.* Regem martyrum, cum tribus Lectionibus et Antiphona et Psalmis de primo Nocturno et Omelia, Ego sum vitis vera. Post primum Benedicamus suffragium de Ascensione, et nihil de Sanctis.

8. Nota. Anno Domini 1507 Festum s. Bonifacii cecidit in Sabbato post Corporis Christi, et ibidem servatum cum tribus Lectionibus de primo Nocturno, cum Historia propria, cum Omelia Videns Jesus turbas, et cantabatur una Missa tantum de Sancto, et suffragabatur de Corpore Christi.

9. Anno Domini 1510 venit in Feriam quartam post Corporis Christi, et fuit una Missa lecta de Corpore Christi sub Primis. Et Feria quinta sequenti, Octava Corporis Christi, cantabantur duae Missae, prima de Sancto, secunda de Corpore Christi.

10. Die Oktav gehörte zu den „feierlichen" Oktaven: „Nota, quod infra Octavas s. Bonifacii non habentur Vigiliae mortuorum propter solemnem Octavam."

11. Nota, quod peragitur tota Octava s. Bonifacii cum tribus Psalmis et tribus Lectionibus festive: unde quolibet die dantur X maldra siliginis de ecclesia in Birgstadt et duae librae hallensium de censibus ibidem.

12. Anno Domini 1547 Octava s. Bonifacii cecidit in Dominicam post Corporis Christi, et anticipatum in diem Sabbati sicut in die Barnabae Apostoli, et ibidem observatum. — Ad Vesperas per totum ut in die praeter Omnia Laudate, cum suffragiis de Corpore Christi et de s. Barnaba. — Ad Matutinas Invit., tres Antiphonae, Psalmi, Omelia, Responsoria ut in tertio Nocturno. — Ad Laudes ut in die per totum, suffragia de s. Barnaba et Corpore Christi. — Duae Missae, prima de Octava Bonifacii cum suffragio et Praefatione de Corpore Christi, secunda de Corpore Christi. — Ad II. Vesperas de s. Bonifacio, Virgam virtutis, cum suffragio de s. Barnaba, de Dominica *Ant.* Loquere, et de Corpore Christi.

13. Am 12. Juni: Hîc agitur Octava Bonifacii. Festum semiduplex, cum novem Lectionibus, festive. Unde dantur XXX maldra siliginis de ecclesia in Bergstadt, et cantatur per omnia sicut in die praeter Omnia Laudate. Ornatus erit rubeus. — In II. Vesp. *Ant.* Virgam virtutis, per omnia. Post pri-

Digitized by Google

mum Benedicamus *Ant.* O veneranda. Versic. et Coll. de sancto Nazario.

B. Der Text des Feſtoffiziums.

Die Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. beſitzt den Sommerteil eines gedruckten, undatierten Breviers der Mainzer Erzdiözeſe[1]), das (wie es ſcheint) mit den nämlichen Lettern gedruckt iſt wie das im Jahre 1474 zu Marienthal im Rheingau gedruckte. Die letzten 38 Blätter enthalten 13 Brevieroffizien, die als Appendix beigefügt ſind. Die Erklärung hierzu iſt gedruckt auf der Vorderſeite des letzten Blattes, wo es heißt:

Notandum, quod huic Breviario superadditae sunt aliquae Historiae speciales, quae non sunt de Registro, servantur tamen in maiori Ecclesia Maguntinensi, videlicet de Sanctis pro parte aestivali:

Bonifacio. Aegidio. Alexio. Remigio. Afra. Sergio et Baccho. Anna. Severo. Bernardo. Magno.

Item de Commemoratione Beatae Virginis ante Adventum Domini servanda.

Item de Commemoratione Beatae Virginis Sabbato post Quasi modo geniti servanda.

Item de Lancea et Clavis Domini, ut ibidem habetur.

Item pro Sanctis pro parte hiemali, videlicet:

Barbara. De Conceptione Beatae Virginis , . . hier iſt ein Stück vom Blatt abgeriſſen; unverletzt iſt: Thoma Can . . . Item de Com . . . Der hier verſtümmelte Text lautet in dem Exemplar, das im Pfarrarchiv von St. Peter in Mainz aufbewahrt wird: „Barbara. De Conceptione beatae Virginis historia nova, quam confirmavit Sixtus Papa quartus, concedens servantibus eam indulgentias pro Festo Corporis Christi concessas, ut patet in bulla in principio historiae impressa. Thoma Cantuariensi. Item de Commemoratione beatae Virginis ante lxx (= Septuagesimam) servanda."

Obige Notiz belehrt uns, daß (um die jetzt übliche Ausdrucksweiſe zu gebrauchen) das Proprium Sanctorum, welches

1) Sez. Breviarium Moguntinum saec. XV. Rit. cath. 317. E. 3. I. — Auf der Innenſeite des vorderen Deckels iſt bemerkt: „Soll zu 315 gehören. In valle s. Mariae. 1474. 7tes Blatt photographiert 23/9. 82 durch H. Klemm."

Digitized by Google

im römischen Brevier auf das Proprium de Tempore folgt, nur diejenigen Officia oder Historiae[1]) enthielt, die in dem amtlich festgesetzten „Registrum" der Diözese verzeichnet waren und überhaupt vom Diözesanklerus gebetet werden mußten. Außerdem hatte aber das Mainzer Domstift noch besondere Officia (Historiae speciales) im Gebrauch, die in den anderen Stiften und Kirchen der Diözese nicht gebetet wurden; zu dieser letzten Klasse gehört das nun folgende Officium S. Bonifacii.

Daß aber dieses Offizium schon geraume Zeit vor dem Druck des Breviers im Mainzer Dom gebraucht worden, beweist das Dompräsenzbuch. Letzteres enthält nämlich eine Art Ordo divinorum Officiorum oder (nach heutigem Sprachgebrauch) Directorium des Domstifts aus dem 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts, in welchem unterm 5. Juni die Anfangsworte sämtlicher Antiphonen, Versikel, Responsorien ꝛc. des später gedruckten Bonifatius-Offiziums angegeben sind.

Historia de S. Bonifacio.

In I. Vesperis.

1. Sanctus Bonifacius cum primaevae aetatis esset decorus, aeterna magis quam praesentia cogitare studuit.

Pss. Omnia Laudate[2]).

2. Cumque diu de coelestibus cogitaret, ut ad superna se erigeret, patri etiam haec, quae animo gerebat, revelavit.

3. Quo comperto obstupefactus pater magnis eum minis et blandimentis prohibuit.

4. Cumque puer sanctus a patre prohiberetur, ne aeternum

---

1) In den alten Brevieren bedeutet das Wort Historia nicht bloß ein Heiligenoffizium, in welchem geschichtliche Lektionen vorkamen, sondern auch das Offizium eines Festgeheimnisses, z. B. das von Fronleichnam. Vor Pius V. (1568) gab es im römischen und in andern Brevieren zahlreiche Offizien, in welchen die Legende nicht auf die Lektionen beschränkt, sondern durch alle Teile (Antiphonen, Responsorien) fortgeführt war; daher der Name Historia statt Officium.

2) D. h. nach Angabe des Breviers von 1570: Psalmi in Vesperis solennibus, qui Omnia Laudate vocantur: (Ps. 112.) *Laudate* pueri Dominum. (Ps. 116.) *Laudate* Dominum omnes gentes. (Ps. 145.) *Lauda* anima mea Dominum. (Ps. 146.) *Laudate* Dominum, quoniam bonus est psalmus. (Ps. 147.) *Lauda* Jerusalem Dominum.

Digitized by Google

quaereret thesaurum, invasit patrem languor, et pio puero parvo intervallo voluntas succrevit.

5. Sicque vir Dei, carnali orbatus patre, inito fratrum consilio, ad optimum nostrae redemptionis secutus est patrem.

Capitulum. Eccli. 44.

Hi sunt viri misericordiae, quorum iustitiae oblivionem non acceperunt: cum semine eorum permanent bona: haereditas sancta nepotes eorum [1]).

Resp. Felix Moguntinensis populus Bonifacium meruit Episcopum, * Qui fuit plurimis gentibus speculum rectitudinis. *Vers.* Hoc doctore gaudent Franci, Bavari, Thuringi et Hassi cum Frisonibus. Qui. Gloria Patri. Qui.

Hymnus [2]).

1. Bonifacius est ortus de Anglorum germine,
Educatus ex magnorum nobili progenie: [3])
Praedicator veritatis et Doctor ecclesiae.

2. Qui missus a Gregorio [4]) ad terras Germaniae,
Praedicans nomen Domini, novo lucens lumine,
His ostendens salutarem fructum poenitentiae.

---

1) Das Capitulum iſt genommen de Comm. Apostolorum, wahrſcheinlich um den Heiligen als „Apoſtel der Deutſchen" zu ehren.

2) Gedruckt in: Dreves, Anal. hymn. 23, 148. Nr. 247, wo als Quellen angegeben ſind: Diurn. ms. Mogunt. saec. 15. Cod. Capit. Trevirens. 196. — Breviar. Mogunt. impr. s. l. et a. (1474). — Brev. Mogunt. impr. Lugduni 1507.

3) Verſchiedene Schriftſteller behaupten, Bonifatius ſtamme aus königlichem Geſchlechte. Vgl. Serarius M. R. Lib. III. Notat. II. pag. 438, wo u. a. auch folgende Verſe angeführt ſind, welche „in arcis Moguntinae templo" (Martinsburg, in der St. Gangolfs-Stiftskirche) zu leſen waren:

E stirpe natus regia, Bonifacius
Britanniam ultro deserens
Auctoritate Pontificis summi, fuit
Apostolus Germaniae.

Mabillon bemerkt (Acta SS. O. S. B. saec. III. 2. p. pag. 2): „Qui regium ei genus tribuunt, nullo argumento nituntur legitimo."

4) Treffend bemerkt Falk (Bonifatiusfeſt ꝛc. in: Geſchichtsblätter, Jahrgang I, 1883, Nr. 1, S. 3): „Gregor II., welcher den Heiligen zum Biſchof ordiniert hatte, 722, und dieſem den biſchöflichen Eid abgenommen, empfahl darauf in wiederholten Schreiben den Sendboten dem Volke, den Fürſten, der Geiſtlichkeit deutſcher Nation. Ein altes Martyrolog ſagt geradezu, Gregor II. hat in Germanien die Heilslehre geprebigt durch Bonifaz: Id. Febr. Natalis Gregorii Papae II., qui rexit Ecclesiam annos

Digitized by Google

3. Cuius festum celebremus hymno. cantu. iubilo,
Ut cum ipso conregnemus in aeterno gaudio,
Ubi honor, virtus Deo exstat sine termino. Amen.

Versic. Laetamini in Domino.

Super Magnif. Ant. Viri fratres, fortes estote animo, et ne terreamini ab his, qui corpus occidunt, animam autem sine fine manentem necare non possunt, alleluia.

Collecta. Deus, qui multitudinem. wie noch jetzt.

Ad Completorium.

Ant. Sapientiam sanctorum narrent populi, et laudem eorum pronuntiat ecclesia.

Hymnus. [1])

1. Hinc conversa Germania, Francia et Hassia,
Thuringia, Bavaria, confirmandi gratia
Sanctus Fresones revisit, quos conversos dimisit.
2. Quem hodie laureatum pretioso sanguine,
Sociorum circumdatum glorioso agmine,
Mittunt coelo coronatum cum palma victoriae. Amen.

Capit., Versic. et *Coll.* ut supra.

Super Nunc dimittis. Ant. Gaudent in coelis. wie Ant. ad Magnif. in II. Vesp. de Comm. plur. Mart. in Brev. Romano.

Ad Matutinas.

Invitat. Regem regum Dominum venite adoremus: * Quia ipse est corona sanctorum martyrum.

Ps. Venite exsultemus.

In I. Nocturno.

Als Antiphonen dienen die drei erſten in I. Vesp.; Pss. 1. 2. 4.

Versic. Laetamini in Domino.

Lectio I. [2])

Sanctissimi atque egregii pontificis Bonifacii, viri apostolici et omni sapientia adornati, hodie roseus cruor effusus celeber-

XVI, Leonis et Constantini temporibus; hic in Germania per Bonifacium episcopum verbum salutis praedicavit.“ Appendix ad Adonis Martyrolog. ed. Romae 1745, p. 638.

1) Gedruckt in Dreves, Anal. hymn. 23, 149, Nr. 248, wo als Quellen notiert ſind: Diurn. Mogunt. saec. 15. Cod. Capit. Trevir. 196. — Brev. Mogunt. impr. Lugd. 1507. Wohl irrtümlich iſt bei Dreves die Überſchrift: Ad Nocturnum; denn der Mainzer Ritus kennt keinen Hymnus in der Matutin.

2) Der Verfaſſer des vorliegenden Offiziums hat von den folgenden ſechs Lektionen die Lect. I., IV. und V. wörtlich einem zur Zeit der Karo-

Digitized by Google

rimum cunctis contulit festum, et cotidie pium fidelibus praebet auditum. Qui de Anglorum gente nobilem ducens originem, ibidem in sancto proposito religiosissime educatus, et doctrina nihilominus insignis fuit, et miraculis claruit. Tu (autem, Domine, miserere nobis.)

℟. I. Beatus Bonifacius terrenum reliquit patrem, * Et sequens coelestem, aeterna bona promeruit. *Vers.* Beatus qui omnium, quae dimisit, centuplum accepit, et perennem vitam invenit. Et sequens.

Lectio II.

Qui cum esset annorum circiter quatuor seu quinque, Dei se servitio subiugavit, multoque mentis conamine de monasteriali vita studuit anhelare. Cumque ita diu de coelestibus diuturna mentis meditatione cogitaret, totumque se in futurum extenderet, et ad superna erigeret, patri etiam demum haec, quae animo gerebat, innotuit, et ut suae consuleret voluntati, rogavit. Tu.

℟. II. Sanctus Bonifacius omnes suos commilitones vitae probitate superabat, * Et sapientia. ℣. Omnibus erat amori et honori, quia magna honestate pollebat. Et.

Lectio III.

Quo pater comperto obstupefactus, magna cum increpationis instantia partim ne se desereret, prohibuit, partim etiam blandimentis ad saecularis curam negotii instigabat. Verum mens eius iam solidata et in Christo fundata, a proposito avelli non potuit, quoniam potius in eo, quod coeperat, perduravit. Trigesimo vero vitae suae anno ad sacerdotalis officii gradum accessit, et vinum ac siceram non bibens, utriusque testamenti imitatus est patres. Tu.

---

linger geſchriebenen Martyrologium entnommen, das urſprünglich dem Kloſter Fulda gehörte, ſpäter in den Beſitz der Königin Chriſtina von Schweden gelangte und jetzt in der vatikaniſchen Bibliothek (Cod. Regin. 441) aufbewahrt wird. Über den wiſſenſchaftlichen Wert dieſes Martyrologs äußert ſich der Bollandiſt Henſchen (Tom. I. Junii p. 457) alſo: „In Martyrologio Ms. Reginae Sueciae, quod semper iudicavimus fuisse monasterii Fuldensis, longum exstat encomium (de S. Bonifatio), dignum, quod hîc addatur. Est ergo huiusmodi. (Folgt nun das encomium.) Haec in dicto Martyrologio Fuldensi scripta fuerunt, tunc saltem cum Francorum reges sive imperatores, Caroli Magni posteri, in Germania regnarent conscriptum; aliquod huius elogii compendium exstat in Ms. Martyrologio monasterii S. Cyriaci, a Baronio plurimi aestimato."

Digitized by Google

℟. III. Ex quo factus est presbyter sanctus Bonifacius, vinum et siceram non bibit: * Et docens exemplis bonis et prudentibus verbis multos ad amorem sanctitatis provocabat. ℣. Laudabilis acri fervore coeli et probabili pietate amabilis. Et. Gloria. Et.

In II. Nocturno.

Als 1. und 2. Ant. dient die 4. und 5. der erſten Vesper; Pss. 5. 8. 14.

3. *Ant.* Magna quidem mentis castimonia ditatus est, ac coelesti inspirante gratia, pastorali paedagogio provectus.

Versic. Posuisti Domine super caput eius.

Lectio IV.

Postea vero divina admonitus pietate, Germaniae fines adiit, Francorum gentem, diversis errorum laqueis irretitam, nobiliter instruxit, et haereticorum pravitatem instantissime superavit. Evangelica etiam doctrina adeo praecipuus exstitit, ut Apostolorum tempora in eius praedicatione laudares. Tu.

℟. IV. Idoneus Christi athleta Bonifacius, cum probabilis esset inter fideles viros, * Meditari coepit, quomodo gentiles quosdam ab erroribus averteret. ℣. Magna fervens caritate, per ceteras quoque nationes veritatem dilatare curavit. Meditari.

Lectio V.

Itaque meritis illius circumquaque clarescentibus, a viro sanctissimo Gregorio Papa Romano accersitus, ad illuminationem totius Germaniae missus est; et ab eodem episcopus ordinatus, in civitatem, quae Maguntia dicitur, pontificatus honore meruit sublimari. Ibi inter homines constitutus, angelicam vitam exercuit. Francorum et Thuringorum gentem et Saxonum populos Domino acquisivit, et in omni sanctitate gloriosissimus fuit.

℟. V. Litteris Anglorum laudatus Bonifacius, et merito * Placens, a Gregorio Papa missus est ad gentes praeco veridicus. ℣. Virtute vigens et callens prudentia, Deoque carus et hominibus aptus. Placens.

Lectio VI.

Tali autem auctoritate suffultus, sanctus Bonifacius coepit undique quae divina sunt plantare, diabolica vero exstirpare, coenobia aedificare et ecclesias, pastores cautissimos ecclesiis eisdem praeponere. Nam praeter multos, quos antea, constituit

Digitized by Google

episcopos, in quibus erant venerabiles viri Willeboldus et Burchardus, quorum priorem in loco Eystat nuncupato episcopum, alium vero in urbe, quae Wirczeburg dicitur, episcopum constituit, Lullum in Maguntia ipse adhuc vivens subrogavit sibi episcopum. Tu.

℟. VI. Vigore praevalido Bonifacius legationem evangelicam sibi commissam prosecutus est: * Destructor falsitatis et veritatis assertor. ℣. Haeresum enim exstinctor erat et eradicator idolatriae. Destuctor. Gloria. Destructor.

In III. Nocturno.

1. Magis ac magis divino exarsit ingenio, et instituta sanctorum patrum inchoavit, dilatavit ac perfecit.

Ps. 15. 23. 31.

2. Fratrumque secum in Domino viventium contubernio coniunctus, et exstitit paedagogus, ac metrorum facundia fulsit imbutus [1]).

3. Ecce beatus Bonifacius athleta Christi exstitit, et vicit malitiam, et victor permansit.

Versic. Exsultent iusti.

Lectio sancti Evangelii secundum Matthaeum.

Lectio VII. Matth. 5.

In illo tempore: Videns Jesus turbas, ascendit in montem etc.

Omelia beati Augustini.

Si quaeritur . . . der nämliche Text wie jetzt im röm. Brevier an Allerheiligen Lectio VII. bis Lectio VIII. qui fecit coelum et terram.

℟. VII. Felix Moguntinensis populus. wie ℟ in I. Vesp.

Lectio VIII.

De hac ergo iustitia . . . wie jetzt an Allerheiligen Lectio VIII. bis soleret ora prophetarum.

---

1) Hier wird hingewiesen auf den Ruf, den der hl. Bonifatius als Lehrer der weltlichen und geistlichen Wissenschaften genoß. Bekanntlich besaß er Gewandtheit im Anfertigen lateinischer Gedichte; ebenso besitzen wir noch eine von ihm verfaßte lateinische Schulgrammatik. Seine Verdienste um die Wissenschaft würdigt Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des XI. Jahrhunderts. Leipzig 1889, I, 653—659. — Über „Bonifatius als Schriftsteller" vgl. Külb, Schriften ꝛc. 2, 427 ff. — Seiters, Bonifatius S. 561 ff.

Digitized by Google

℟. VIII. Cum doleret Bonifacius, errare Frisones more gentili, plures eorum bene convertit: * Sed ab invidis occisus, cum suis promeruit martyrium. ℣ Fultus virtute divina, contrariae fortitudinis multa vasa tollebat. Sed.

Lectio IX.

Quid ergo dicit? . . . wie jetzt an Allerheiligen Lectio IX., dazu noch von Lectio VII. am 2. Nov. bis superbia scribitur. Dann folgt noch: Superbi ergo appetant et diligant regna terrarum; beati autem pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum.

℟. IX. Beatus Bonifacius cum plurimis sociis martyrium meruit, * Ut in coelum intrarent cum manipulis multis, quia verba vitae seminando, plures Deo segetes in terris fundaverat. ℣ Deus enim signis variis et multis eum comprobavit dignum. Ut. Gloria. Ut.

Ad Laudes.

1. Sanctus hic Domini ad palmam martyrii properabat, et famulos suos ad certamina confortabat, ut gauderent pariter cum Christo in perpetuum.

Ps. Dominus regnavit. cum ceteris.

2. Cumque illuxisset sanctus dies, versa vice pro amicis inimici, ingens in castra hostium irruit multitudo.

3. Sanctus vir Dei audivit pueros currentes cum armis: ex tentorio processit et interdixit certamen.

4. Iam, inquit, adest diu optatus dies: confortamini in Domino, et liberabit animas vestras.

5. Gaudete in Domino cum supernis angelorum civibus, ut regnare cum Christo valeatis in aevum.

Hymnus.[1])

1. Assis nobis in agone, venerande patrone,
Tua benedictione, Bonifati o bone,
Ut tuae simus coronae consortes et gloriae.

1) Gedruckt in Dreves, Anal. hymn. 23, 149. No. 249. Quellen: Diurnale ms. Mog. saec. 15. Cod. Capit. Trevir. 196 und Brev. Mog. impr. Lugd. 1507. — Dreves bemerkt: „Dieſe drei Hymnen (in I. Vesp., Complet. et Laud.) auf Bonifatius ſcheinen urſprünglich nur einer zu ſein, da ſich Strophe 1 des zweiten an Strophe 2 des erſten anſchließt. Eine Schwierigkeit für die Zuſammenziehung in ein Lied bietet nur Strophe 3 des erſten Hymnus." — Die drei Bonifatius-Hymnen ſind ſchon in der

Digitized by Google

2. Praesta, Pater ingenite, et tu Unigenite,
Simul alme Paraclite, consolator animae:
Quibus par laus et gloria per aeterna saecula. Amen.

Capit. et *Coll.* ut supra.

Versic. Iusti autem.

Super Benedict. Ant. Inclytus martyr Bonifacius cum alumnos ad palmam martyrii incitaret, irruit paganorum tumultus, et sanctorum corpora cruentabant.

Ad Primam. *Ant.* Sanctus Bonifacius.

Ad Tertiam. *Ant.* Ecce beatus.

Ad Sextam et Nonam. Ant. 3. et 5. de Laud.

In II. Vesperis.

1. Virgam virtutis tuae emittet Dominus in splendoribus sanctorum.

Pss. 109. 111. 125. 139. 147.

2. Generatio rectorum benedicetur, quia exortum est lumen rectis.

3. Venientes venient cum exsultatione, portantes manipulos suos.

4. Iusti confitebuntur nomini tuo: habitabunt recti cum vultu tuo.

5. Lauda Jerusalem Dominum, qui posuit fines tuos pacem, et benedixit filiis tuis in te.

Super Magnif. Ant. Hic est beatus Bonifacius, cuius hodie festum celebramus: athleta Christi triumphavit cum Sanctis, ac palmam victoriae accipere meruit de manu Domini, alleluia. [1])

Capit. et Coll. ut supra.

Editio princeps des Mainzer Breviers vom J. 1457 gedruckt (auf Blatt 164a). Vgl. v. d. Linde, Das Breviarium Moguntinum. Wiesbaden. Feller u. Gecks, 1884, S. 34 f.

1) Unter den zahlreichen Antiphonen, Responsorien, Hymnen, Sequenzen ꝛc., welche die hl. Hildegard, in ihren Visionen von Gott erleuchtet, verfaßte, findet sich auch folgende Antiphona de S. Bonifacio: „O Bonifaci, lux vivens vidit te similem viro sapienti; puros rivulos ex Deo fluentes ad Dem remisisti, cum viriditatem florum rigasti: unde es amicus Dei viventis, et crystallus lucens in benevolentia rectarum viarum, in quibus sapienter cucurristi.“ Pitra, Analecta sacra. Tom VIII. pag. 453. — Vgl. v. d. Linde, Die Handschriften der Kgl. Landesbibliothek in Wiesbaden. 1877, S. 84.

Digitized by Google

Hier endigt das Offizium oder die Historia specialis de S. Bonifatio, wie sie im Domstift üblich war. Außerhalb des Metropolitanstifts gebrauchte man das Officium de Communi plurim. Martyrum mit Einlegung der historischen Lektionen (6) und der Homilie. Das Brevier von 1474 notiert kurz: 5. Junii. Ss. Bonifacii et Soc. Mm. „Celebriter sicut de Martyribus.“ [1])

2. Andere Brevieroffizien.

Später gab man auch in der Metropolitankirche die Historia specialis auf und nahm das Officium de Communi plur. Mart., wie in den übrigen Kirchen der Erzdiözese. Sogar das Evangelium von den acht Seligkeiten (Matth. 5.), das schon seit dem 9. Jahrhundert an diesem Feste im Gebrauch war, gab man nach Einführung des römischen Ritus (c. a. 1667) daran und nahm Luc. 6. Descendens Jesus de monte, mit der Homilie des hl. Ambrosius im Comm. plur. Mart. 2. loco des römischen Breviers.

Im Mainzer Brevier vom J. 1570 ist unterm 5. Juni notiert: „Bonifacii et Sociorum martyrum. Festive.“ Die beigefügten Rubriken decken sich inhaltlich mit den oben mitgeteilten. Die Oratio ist die gleiche wie früher und jetzt. Die historischen Lektionen enthalten einen Abriß des ganzen Lebens des Heiligen. Das Evangelium Matth. 5, 1—12. „Reliqua de Comm. Martyrum.“ Eine Oktav ist nicht vorgesehen.

Seit Einführung eines eigenen Diözesanpropriums erzählen die Lectiones II. Nocturni am Festtag selbst die Geschichte des Heiligen von seiner Geburt bis zu seiner dritten Romreise; der übrige Teil der Vita ist verteilt auf dies III., IV. und VIII. der Oktav. Nach dem heutigen Stand der geschichtlichen Kritik und Wissenschaft bedürfen manche Stellen dieser Lektionen einer Änderung. Die Homilien in der Oktav sind durchweg aus Ambrosius genommen.

Erwägt man, wie große und erhabene Verdienste sich der hl. Bonifatius um die Gründung und Ausbreitung des Reiches

1) In den Mainzer Litaneien kommt Bonifatius ebenfalls schon im 9. Jahrhundert vor. Vgl. Falk, Litanei der Mainzer Kirche aus dem 8. bis 9. Jahrhundert in: Geschichtsblätter ꝛc. Jahrg. 1884, Nr. 4, S. 110. — Auch das Leofric-Missale von Exeter in England (10. Jahrhdt.) hat in seiner Litanei den hl. Bonifatius. Überhaupt wird seine Anrufung in keiner mittelalterlichen Litanei der deutschen und englischen Kirchen fehlen.

Digitized by Google

Gottes in unserem Vaterlande erworben; wie speziell auf ihn als den Urheber der spätere Glanz, die hohe Würde und Bedeutung, sowie die ehren- und machtvolle Stellung, deren sich der Mainzer Stuhl in der deutschen Kirche und im deutschen Reiche fast bis auf unsere Zeit erfreute, zurückzuführen ist, so dürfte wohl der Wunsch nicht unbegründet und unberechtigt erscheinen, daß das Festofficium unsres ersten und größten Erzbischofs in seiner eigenen Diözese etwas festlicher und glanzvoller gestaltet werden möchte, wie wir dies ja auch in den Diözesen Fulda und Utrecht in höchst würdiger Weise ausgeführt sehen!

VIII.

Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius zu Fritzlar. Sein Martergefährte Felix.

Das Kloster Fritzlar gründete der hl. Bonifatius um das J. 732. Bald darauf kam der hl. Wigbert aus England herüber, den Bonifatius als Abt oder Vorsteher des Klosters einsetzte. Im 10. Jahrhundert wurde das Kloster in ein reguliertes, im 13. Jahrhundert in ein weltliches Chorherrenstift umgewandelt,[1]) im J. 1803 aufgehoben. Hier genießt der hl. Bonifatius noch bis zur Stunde eine hohe Verehrung.

Im Sommerteil eines handschriftlichen Breviers (Lectionarium ohne die Psalmen) des Stiftes Fritzlar[2]) findet sich am Pfingsttag folgende Rubrik: „Sciendum, quod hac die nullius sancti vel sanctorum commemorationem peragere solemus, nec

---

1) Vgl. Schminkii de antiquit. Friteslariensibus. Marburgi 1715. — Fritzlar gehörte bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts zum Erzstift Mainz und hat es ohne Zweifel diesem Umstande zu verdanken, daß es katholisch geblieben ist, während die hessischen Orte ringsherum protestantisch wurden.

2) In der Landesbibliothek zu Kassel: Manuscr. theol. fol. 115. Das St. Petersstift zu Fritzlar besaß eine an Handschriften ziemlich reiche Bibliothek. Bei Aufhebung des Stiftes wurde der bei weitem größte Teil der Handschriften den Bibliotheken zu Kassel, Marburg und Helmstädt (Wolfenbüttel) überwiesen. Durch die Güte des Herrn Oberbibliothekars Dr. Lohmeyer war es mir vergönnt, die in Kassel befindlichen Handschriften aus Fritzlar zu benützen. Die meisten sind liturgischen Inhaltes (Breviere, Missalien ꝛc.); so enthält Cod. 117 (ein schwerer Band) aus dem 14. oder 15. Jhdt. sämtliche gesangliche Teile des Breviers mit Musiknoten; der im J. 1342 geschriebene Cod. 119 enthält den Winterteil des Mainzer Breviers mit sämtlichen Rubriken.

Digitized by Google

etiam festum sancti Bonifacii, quamvis sit principale festum, sed transponimus in feriam quartam subsequentem, et ibidem cum tribus lectionibus et totidem psalmis et responsoriis peragimus cum magna sollempnitate." — Fiel das Fest vor oder nach der Pfingstoktav, so feierte man es mit 9 Lektionen und mit Oktav. Eigen waren nur die Collecta. Deus, qui multitudinem populorum, (wie jetzt) und die 6 Lectiones, welche die passio oder das Leben des Heiligen enthielten; alle übrigen Teile des Offiziums entnahm man dem Commune Martyrum.

Ein mächtig großes Missale aus Fritzlar[1]) enthält am Bonifatiusfeste folgendes Offizium: *Introit.* Intret. — *Coll.* Deus, qui multitudinem. — *Epist.* Sancti per fidem vicerunt. — *Grad.* Gloriosus Deus. allel. Laetamini. — *Evang.* Attendite a fermento. — *Offert.* Mirabilis Deus. — *Secreta.* Accepta. — *Comm.* Dico autem vobis. — *Ad compl.* Supplices te. — Als Sequenz diente (wie ein anderes handschriftliches Missale aus Fritzlar bemerkt) O beata beatorum. de Comm.

Die Stiftskirche oder der Dom von Fritzlar ist zwar dem hl. Apostel Petrus geweiht, aber überall begegnen uns darin Erinnerungszeichen an ihren ersten Stifter, den hl. Bonifatius. Vor einem Portal steht in einer Nische eine Statue, welche den hl. Bonifatius in Bischofstracht darstellt; beim Anblick des in hellen, freundlichen Farben strahlenden Bildes gewinnt man unwillkürlich den Eindruck, als wolle der Heilige die Herankommenden freundlich begrüßen und segnen und sie liebevoll zum Eintritt in das von ihm gestiftete Heiligtum einladen.

Beim Aufstieg zum hohen Chor steht rechts der Petrus- und Paulus-Altar, wie ihn die daran angebrachte Inschrift bezeichnet: „Invocatur Dominus in beatis apostolis suis Petro et Paulo;" auf der linken Seite der Dreifaltigkeits-Altar, mit der Inschrift: „In honorem sanctissimae Trinitatis, sanctorum patronorum Martini et Bonifacii hoc altare fieri fecit Martinus Schlicker, canonicus et senior huius ecclesiae. Anno 1695." — Vom linken Seitenschiff steigt man zur St. Bonifatius-Kapelle empor, die in gotischem Stile an das linke Seitenschiff angebaut ist.[2]) Weiter

1) Manuscr. theol. fol. 118.

2) Eine andere St. Bonifatiuskapelle stand ehemals in der Feldgemarkung von Fritzlar, an der Stelle, wo Bonifatius die Donareiche fällte. Von der Kapelle sind noch geringe Baureste vorhanden. Nady, Geschichte der kath. Kirche in Hessen, S. 41 f.

Digitized by Google

aufwärts gelangt man zur Schatzkammer. Unter den kostbaren Kelchen, Monstranzen etc. befindet sich ein Reliquiarium mit einer kleinen Reliquie des hl. Bonifatius. — Auf der Evangelienseite des Hauptaltars im hohen Chor ist in die Mauer eine Platte eingefügt, welche in vergoldeten Buchstaben folgende Inschrift enthält:

D · O · M ·
DIVO · GERMANIAE · APOSTOLO ·
BONIFACIO ·
FUNDATORI · PATRONO · TUTELARI ·
OB ·
FIDEM · VATICINII · SERVATAM · [1])
ET ·
EXTINCTUM · SINE · MORA · ET · DAMNO ·
DIE · 8va AUGUSTI · 1779 ·
TERRIFICUM · FULMINIS ·
IN · SUMMITATE · TECTI ·
INCENDIUM ·
CAPITULUM · FRIDESLARIENSE ·
LAPIDEM · HUNC ·
TESTEM · GRATITUDINIS ·
VINDICEM · OBLIVIONIS ·
P · P ·
DISCE · POSTERITAS ·
TUTELAM · S · BONIFACII · HONORARE ·
CONSERVARE ·

Ebenfalls im hohen Chor befindet sich der große Reliquienaltar, auf demselben ein Armreliquiar mit einer Partikel vom rechten Arm des hl. Bonifatius.[2]) — Mitten im Altaraufsatz steht in einer Nische der St. Wigberti-Schrein mit Reliquien. Derselbe stammt aus dem 14. oder 15. Jahrhundert und ist mit vielen Bildern und Inschriften versehen, die sich auf Bonifatius und Wigbert beziehen. Wir sehen da abgebildet auf der einen Langseite des sargähnlichen Schreines: Wicbertus, Bonifacius,

1) Bonifatius soll dem hl. Wigbert prophetisch gesagt haben: „Haec tua Basilica semper manebit inusta.“ Vgl. Propr. Mogunt. in Festo S. Wigberti (13. Aug.) Lect. V.

2) Vgl. Falk, Geschichtsbl. 1884, Nr. 3, S. 88 ff.

Digitized by Google

Gregorius (II. Papst, mit der dreifachen Krone), Meyngotus, Tatwinus (?); auf der anderen: Humbertus, Albuinus, Wicbertus, Godehardus, Felix (als Mönch mit einem Palmzweige); auf einer Schmalseite: Pippinus, Zacharias (Papst mit der dreifachen Krone), darüber auf der Schmalseite des Daches: Salomon rex, mit dem Spruchband: doctus suscipias eruditionem; auf der anderen Schmalseite: Raspo comes, Carolus Magnus, darüber auf der andern Schmalseite des Daches: Dauit rex, mit dem Spruchband: in pace factus est locus (Friedensstätte, Fritzlar). Auf der einen langen Dachfläche sieht man das Bild der Fritzlarer St. Petri-Kirche, links den hl. Wigbert, rechts den hl. Bonifatius, über der Kirche: Tu es Petrus. super hanc petram edi — (als Fortsetzung auf der anderen langen Dachfläche:) fica. non comburetur. pacis doctrina.[1]) Eine Umschrift um den Rand lautet: Hic a sancto Bonifacio prepositus in Fritislar constitutus est, magister moribus et exemplo, et vita fuit clarus.

Der oben erwähnte Mönch Felix ist ein Martergefährte des hl. Bonifatius; seine Reliquien verehrte man in Fritzlar. Ein handschriftliches Martyrologium des Fritzlarer Stiftes erwähnt ihn untern 5. Juni.[2])

IX.

Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius zu Erfurt. Seine Martergefährten, insbesondere die heiligen Bischöfe Eoban und Adelar.[3]) Ihre liturgische Verehrung zu Mainz, Erfurt, Fulda und Paderborn.

1. Über ein Jahrtausend gehörte Thüringen mit der Stadt Erfurt in kirchlicher und fast ebenso lange in politischer Beziehung zum Erzbistum, bezw. Kurfürstentum Mainz. Daß man in diesem Lande, welches ein Hauptschauplatz der Missionstätigkeit des hl. Bonifatius war, den heiligen Glaubensboten mit besonders zarter Liebe und Hochschätzung verehrte, ist selbstverständlich. Über seine liturgische Verehrung zu Erfurt gibt uns Aufschluß

1) = Friedenslehre, Frideslar, Fritzlar; auch so erklärte man den Namen im Mittelalter.

2) Vgl. Schminkii Ant. Fritesl. p. 43.

3) Vgl. Serarius, Mog. Rer. Lib. III. Notat. 46, pag. 551 ss. Notat. 45, pag. 549 ss. Notat. 29, pag. 501 ss. und das 5. Kapitel vorliegender Schrift.

Digitized by Google

das im J. 1518 zu Mainz durch Johann Schöffer gedruckte „Breviarium dicendarum canonicarum horarum: ad morem Severiani Collegii Erphordiensis.“ [1])

Auf Blatt 111 b bis Blatt 116 b ist das Offizium de S. Bonifacio cum Octava gedruckt. Laut den daselbst verzeichneten Rubriken ist das Offizium zu nehmen „de Martyribus“ und zwar, je nachdem das Fest fällt, entweder de Communi Mart. tempore paschali oder extra tempus paschale.

Eigen (propria) sind folgende Stücke:

1) die Oratio, welche die noch jetzt im Bistum Mainz gebräuchliche ist;

2) die Lectiones I.—VI. de vita ipsius;

3) die Lectiones VII.—IX. sind der Homilia XXIV. des hl. Rabanus „in die natali sancti Bonifacii“ entnommen. [2])

Auf Blatt 114 a: „Sequuntur Lectiones in feriis per Octavam“, deren es 12 sind, die auf 4 feriae verteilt sind. — Am Sonntag infra Octavam las man Lect. I.—VI. de vita S. Bonifacii; dieselben enthalten die Geschichte der Einsetzung des Lullus als Erzbischof von Mainz bis zum Tode des Heiligen (nach Willibald's Biographie). Die Homilie war de Dominica. — Auf Blatt 115 b bis 116 b ist das Offizium de die Octava angegeben: Die Lect. I.—VI. erzählen die Geschichte der Übertragung des heiligen Leichnams nach Fulda und sein Begräbnis daselbst; die Homilie wie am Feste.

2. Ursprünglich galt das Bonifatiusfest nur dem hl. Bonifatius allein, wie aus den bereits mitgeteilten Meßformularien des 10. (oder 9.) Jahrhunderts und aus der Homilie des Rabanus ersichtlich ist. Später wurde es Kollektivfest, indem man das Gedächtnis seiner 52 Martergefährten mitfeierte. Unter diesen sind die hervorragendsten Eoban und Adelar. Ersterer führt bei Willibald [3]) den Titel „chorepiscopus“, bei andern „coëpiscopus“ S. Bonifatii; spätere Schriftsteller nennen ihn

1) Ein Exemplar besaß Herr Pfarrer Nick zu Salzig a. Rh.

2) Text siehe oben S. 343.

3) Die betreffende Stelle lautet (bei Jaffé 463): Et Bonifatius multa iam milia hominum, virorum ac mulierum sed et parvulorum, cum commilitone suo: chorepiscopo Eoban baptizavit — quem ad subveniendum suae senilis aetatis debilitati Fresonis, iniuncto sibi episcopio in urbe quae vocatur Trehct, subrogavit.“

Digitized by Google

„Bischof von Utrecht." — Adelar oder Aethelheri wird von Willibald[1]) bezeichnet als „sacerdotali presbyteratus officio praeditus". Später legte man ihm den Titel „episcopus" bei, stellte ihn auch bildlich als Bischof dar, wofür das oben erwähnte Brevier des Erfurter St. Severus-Stiftes folgende Erklärung gibt: Bonifatius habe auf Befehl des Papstes Zacharias Eoban zum Bischof von Utrecht, Adelar zum Bischof des von Bonifatius gegründeten Bistums Erfurt geweiht. Als aber Zacharias hörte, daß Erfurt keine befestigte Stadt sei, habe er das Bistum Erfurt nicht bestätigen wollen, aber doch gestattet, daß Adelar sein bischöfliches Amt ausübte. Aus dieser Angabe schließt Oppermann:[2]) Adelar sei episcopus *designatus*, aber nicht consecratus von Erfurt gewesen.

3. Die Leiber dieser beiden Martyrer wurden wahrscheinlich bald nach dem Martyrium von Utrecht über Mainz nach Erfurt übertragen, wo man sie in der St. Marienkirche (Dom) ehrenvoll beisetzte: Eoban im südlichen, Adelar im nördlichen Teil der Kirche. Während des Neubaues der Domkirche um die Mitte des 12. Jahrhunderts barg man sie anderswo; nach Vollendung des Baues aber übertrug man im J. 1154 am 20. April die Reliquien des hl. Adelar und am 26. Juli die des hl. Eoban wieder in die St. Marienkirche, bei welcher Gelegenheit Gott mancherlei Wunder zu wirken sich würdigte, so daß Erzbischof Christian[3]) von Mainz dem Klerus und Volk von Erfurt die

1) Jaffé 464.

2) Der hl. Adelarius. Paderborn 1897. S. 7—21.

3) Der Bollandist Henschen (Acta SS. Jun. I. 495, n. 32) verbessert Christian in Arnold, weil dieser von 1153—1160 Erzbischof von Mainz war. Oppermann versteht unter Christian den Erzbischof Christian II., der von 1249—1251 regierte. Will man den Namen Christian festhalten, so ist noch am ehesten an Erzbischof Christian I. (1165—1183) zu denken. Serarius berichtet die Sache in der Geschichte des Erzbischofs Arnold. Cf. Mog. Rer. Lib. V, pag. 818. — Das merkwürdigste Gebäude der Stadt Erfurt, unter deren Einwohnern über ein Fünftel Katholiken sind, ist die katholische Hauptkirche, die Marienkirche oder der Dom, welcher sich mit der dicht neben ihm stehenden Severikirche auf dem Domplatze erhebt. Zu beiden Kirchen steigt man auf 48 breiten, steinernen Stufen, von welchen der frühere Name des Platzes „Vor den Graden" (Stufen) herrührt. Der Dom ist aus einzelnen, in verschiedenem Stil gearbeiteten Teilen zusammengesetzt und zeigt daher die größten Unregelmäßigkeiten. Das aus dem J. 1153 stammende Langhaus wurde im 15. Jahrhundert völlig gotisch umgebaut. Der

Digitized by Google

beiden Translationstage alljährlich festlich zu begehen befahl. Daraus erklärt es sich, daß im Erfurter Brevier und in den alten Mainzer Missalien, z. B. in dem vom J. 1493, das Fest des hl. Adelar am 20. April, das des hl. Eoban am 26. Juli verzeichnet ist. So berichtet das Brevier des St. Severus-Stiftes.[1])

4. Bezüglich der liturgischen Verehrung der beiden Martyrer-Bischöfe zu Erfurt bietet das mehrerwähnte Brevier des Severus-Stiftes folgende Angaben.

Im Kalendarium ist unterm 20. April verzeichnet das Fest „Adelarii Episcopi et Martyris, dupliciter", d. h. sub ritu Duplicis zu feiern, unterm 26. Juli das Fest „Eobani Episcopi, dupliciter."

Nach dem Commune Sanctorum folgen einige Officia propria des Stiftes, darunter:

De S. Adelario.

Collecta. Praesta quaesumus omnipotens Deus: ut beati Adelarii Martyris tui atque Pontificis praesentiam venerantes; meritis ipsius protegamur et precibus. Per Dominum.

Sequitur Legenda: unde Lectiones de hoc Festo, similiter Eobani, desumendae sunt: quotquot opus fuerit.

Lectio I.

Gregorius Papa secundus ex decreto sancti Spiritus misit Bonifacium, praedicatorem eximium: Adelarium, Eobanum aliosque decem viros religiosos, theologos, ut gentibus in Almania normam catholicae fidei praedicarent. Qui unanimiter, Bonifacio praeduce, Bavariam, Sueviam, Franconiam, Thuringiam, Hassiam et Frisiam perambulantes, populum illarum regionum doctrinis sacris ad Dominum converterunt. Gregorius vero, auditis virtutibus Bonifacii, ipsum per manuum suarum impositionem consecratum dignitate pontificali sublimavit.

---

schöne Kreuzgang rührt aus dem 13. Jahrhdt., während das herrliche lange Chor, das seltsamer Weise der Hauptteil des ganzen Baues ist, von 1349 bis 1372 ausgeführt wurde. Eigenartig berührt auch die merkwürdige Stellung der Türme zwischen Chor und Langhaus, sowie der schöne dreieckige Portalbau an der Nordseite des Langhauses. (Sterne und Blumen. 1902. Nr. 41, S. 326.)

1) Etwas hiervon abweichend stellt Oppermann (a. a. O. S. 36—38) den Sachverhalt dar, jedoch nicht in Übereinstimmung mit dem Erfurter Brevier, auf das er sich beruft, wie aus dem nun folgenden Text der Brevierlektionen zu ersehen ist.

Digitized by Google

Lectio II.

Gregorio autem defuncto, Zacharias Papa intelligens, quod beatus Bonifacius in vinea Domini laborasset utiliter et devote: ipsi invito Archiepiscopatum Ecclesiae Moguntinae commisit gubernandum: dans ei auctoritatem, ut in provinciis ab eo conversis in locis competentibus praesules ordinaret, et alias ecclesiasticas praelaturas. Qui mandatis apostolicis reverenter obediens, Eobanum Traiectensibus, Adelarium Erffordensibus episcopos ordinavit. Et Papa Zacharias audiens, Erffordiam non esse civitatem munitam, praesulatum Erffordiae noluit confirmare: attamen Adelarium fungi dignitate pontificali permisit.

Lectio III.

Bonifacius autem Lullum in Archiepiscopum Ecclesiae Moguntinae subrogavit, et cum suis complicibus in Frisiam perrexit, ut eos, qui a norma catholicae fidei exciderant, revocaret. Qui suis salutaribus monitis nequaquam obtemperantes, ipsum ac suos socios crudeliter peremerunt. Cuius obitum Lullus ex revelatione divina agnoscens, cum rege Pipino in Frisiam perrexit, ubi corpora sanctorum inhumata reppererunt.

Lectio IV.

Tredecim martyribus Traiecti tumulatis, corpora sanctorum Pontificum Bonifacii, Eobani et Adelarii per Rheni alveum revexerunt. Sanctoque Bonifacio Fuldae honorifice sepulto, corpora sanctorum Eobani et Adelarii Erffordiam transferuntur, et in monasterio beatae Mariae Virginis; ubi Adelarius Antistes fuerat, digne tumularunt: Eobanum ad australem, Adelarium vero ad septentrionalem plagam reverenter collocantes.

Lectio V.

Multis vero annis revolutis, monasterium beatae Mariae, quod sanctus Bonifacius construxerat, ex vetustate attritum corruit, nullum laedens. Quod cum reaedificari a Christifidelibus debuisset, anno Domini millesimo centesimo quinquagesimo quarto ossa sancti Adelarii duodecimo Kalendas Maii, ossa vero beati Eobani septimo Kalendas Augusti translata sunt. In quorum translatione tanta suavitas fragrantiae miri odoris emicuit, ut omnes, qui aderant, mirabantur (lies: mirarentur).

Digitized by Google

Nam caeci, claudi, surdi, muti, leprosi, phrenetici ac epileptici gratiam sospitatis ibidem sunt consecuti.

Lectio VI.

Propter quod etiam turbae fidelium ad suffragia sanctorum de longinquis regionibus Erffordiam confluxerunt, propter signa et prodigia, quae ibidem fieri cognoverunt. Unde etiam venerabilis Christianus, Archiepiscopus Maguntinus, cupiens sanctorum praedictorum merita in perpetuum venerari, statuit et mandavit, ut clerus et populus Erffordensis dies translationum sanctorum Eobani et Adelarii intra muros civitatis annis singulis celebriter agerent et devote.

Am 26. Juli, dem Translationstag des hl. Eoban, gebrauchte man Kollekte (mit Veränderung des Namens) und Lektionen wie am Feſt des hl. Adelar.

5. Der proteſtantiſche Geſchichtſchreiber Sagittarius führt aus einer (wie es ſcheint) Sequenz, die zu ſeiner Zeit (17. Jhdt.) am Feſt des hl. Adelar (20. April) zu Erfurt geſungen zu werden pflegte, folgende Zeilen an:[1])

Adelari, martyr Christi,
Qui, in terra dum vixisti,
Huic loco praefuisti:
Pro grege tibi credito
Ora cum tuo socio,
Beato Eobano,
Ut per vestram potentiam
Valeamus consequi
Peccatorum indulgentiam.

6. Das Meßoffizium des hl. Adelar im Mainzer Miſſale vom Jahre 1493, welches auch für Erfurt galt, lautet:

Missa. Protexisti. — *Collecta.* Praesta. wie oben im Brevier-Offizium. — *Epistola.* Memor esto, Jesum Christum. — Alleluia. Gaudete iusti. — Secundum Alleluia et Sequentia de Resurrectione; vel Sequentia, Spe mercedis. — *Evang.* Ego sum vitis. — *Offert.* Confitebuntur. — *Secreta.* Muneribus nostris. de Comm. — *Communio.* Laetabitur. — *Complenda.* Quaesumus omnipotens Deus: ut qui coelestia alimenta percepimus. de Comm.

1) Sagittarius, Antiquitates Gentilismi et Christianismi Thuringici. Jena 1685, pag. 192.

Digitized by Google

Unmittelbar nach dem Meßoffizium der hl. Anna folgt im nämlichen Missale von 1493: Eobani Episcopi. *Missa.* Laetabitur iustus. — Collecta, Secreta, Complenda wie bei Adelar.

7. Im alten Mainzer Brevier finden sich keine Offizien der beiden Martyrer. Nach Annahme des römischen Ritus aber (c. a. 1667) führte man 1685 ihr Fest als Kollektivfest Ss. Eobani et Adelarii Episc. et Mart. für die ganze Erzdiözese Mainz ein und feierte es fortan alljährlich ritu Semiduplicis am 26. August. Außer den drei Lektionen II. Noct., die wohl einer Verbesserung bedürfen, ist das übrige Offizium de Comm. plur. Mart. genommen, mit der Oratio, Beatorum Martyrum.

8. Zu Erfurt hörte infolge der Säkularisation ihre liturgische Verehrung ganz auf. Erst 1884 wurde ihr Fest wieder eingeführt, indem man es als Duplex unter die Festa propria der Diözese Paderborn, zu welcher Erfurt seit beinahe 100 Jahren gehört, aufnahm und auf den 26. August fixierte. — Am gleichen Tage feiert auch die Diözese Fulda als Duplex maius das Fest „Ss. Eobani, Adelarii Episcoporum et Sociorum S. Bonifacii Martyrum". Die Oratio lautet: „Deus, qui nos annua sanctorum Martyrum tuorum Eobani, Adelarii et Sociorum S. Bonifacii solemnitate laetificias: concede propitius; ut quorum gaudemus meritis, accendamur exemplis. P. D." In Fulda, sowie auch in Mainz, feierte man ursprünglich das Bonifatiusfest nicht als Kollektivfest des hl. Bonifatius und seiner Martergefährten zusammen, sondern als Einzelfest des hl. Bonifatius. Diese Art der Feier gab man später in Mainz auf, hielt sie aber in Fulda bis jetzt bei, und begeht daselbst das Gedächtnis aller Martergefährten (wie oben gesagt) als Kollektivfest am 26. August. Brevier- und Meßoffizium dieses Festes *Missa.* Intret. sind in Paderborn und Fulda die gleichen wie in Mainz,[1]) mit Ausnahme der in Fulda gebräuchlichen Oratio. Credo wird nur in der Kathedrale zu Fulda gebetet.

9. In einem Exemplar[2]) des Gebetbuches: „Hymni et Collectae, item Evangelia etc", gedruckt zu Köln 1573 durch Gervinus Galenius, das ehemals dem Augustinerkloster zu Mainz

1) Vgl. die Propria Mogunt. 1891, Paderborn. 1884, Fuld. 1862.

2) Dasselbe kam durch Kauf aus der Bibliothek des Mainzer Priesterseminars (ehemal. Augustinerkloster) in das Antiquariat von Joseph Bär u. Co. zu Frankfurt a. M.

Digitized by Google

gehörte, findet ſich folgende handſchriftliche Notiz: In medio monasterii, in Festo b. Adelarii. Omnipotens Deus, qui gloriosa bella certaminis et immortalitatis triumphum martyribus contulisti: da cordibus nostris dignam pro eorum commemoratione laetitiam; ut quorum hic corpora pro amore amplectimur, eorum precibus adiuvemur. P. D." Es wird wohl unentſchieden bleiben, ob dieſer Akt der Verehrung in obigem oder in einem andern Kloſter üblich war.

X.

Bonifatius-Kirchen und -Kapellen im gegenwärtigen Bereich der Diözeſe Mainz.

1. „Ecclesia S. Bonifatii, constructa a septentrione ecclesiae, quae nominatur Baptisterium Johannis." — Erbaut zwiſchen 755 und 823.[1])

2. Kapelle im Dom zu Mainz.[2])

3. Hauskapelle im Biſchöflichen Palais.

4. Pfarrkirche zu Mainz, nahe beim Zentralbahnhof; erbaut 1891, konſekriert am Oſtermontag den 26. März 1894 vom Biſchof Dr. Paulus Leopold Haffner.

5. Das Biſchöfliche Prieſterſeminar ad S. Bonifatium zu Mainz, gegründet 1662 vom Erzbiſchof Johann Philipp von Schönborn.

6. Pfarrkirche zu Biernheim: zur allerſeligſten Jungfrau Maria de Assumptione und zum hl. Bonifatius. Dekanat Bensheim.

7. Filialkirche zu Lützel-Wiebelsbach: zum hl. Bonifatius und ſeligen Petrus Canisius. Pfarrei Neuſtadt i. O., Dekanat Dieburg.

8. Stadtpfarrkirche zu Gießen: zu den hh. Bonifatius und Petrus. Dekanat und Kreis Gießen. Erbaut 1839, konſekriert 1840 am 7. September.

9. Kapelle zu Lauterbach, Pfarrei Herbſtein, Dekanat Gießen. Patrone: Ss. Bonifatius et Georgius.

10. Kirche zu Büdingen: dem heiligſten Herzen Jeſu und dem hl. Bonifatius geweiht; erbaut 1894 und konſekriert am 14. Oktober 1894 vom Biſchof Dr. Paulus Leopold Haffner.

---

1) Vgl. oben S. 242. — 2) Vgl. Gudenus, C. d. II, 770.

Digitized by Google

11. Pfarrkirche zu Ober-Abtsteinach, Dekanat und Kreis Heppenheim a. d. Bergstraße; erbaut 1658.

12. Pfarrkirche zu Abenheim, Dekanat Osthofen, Kreis Worms; konsekriert 1730. — Karl der Große hatte Güter zu Abenheim und Dienheim an Fulda geschenkt; zwar kennen wir die Schenkungsurkunde nicht, aber Ludwig der Fromme bekundet am 26. Juli 820, daß sein Vater solche Schenkungen gemacht, und will, daß sie nie dem Kloster entfremdet werden sollen.[1]) Nach Schannat[2]) kam durch Tausch zwischen Kaiser Heinrich I. und Abt Hadamar von Fulda das Dorf Abenheim im Jahre 932 ans Kloster Fulda. Daher mag es wohl gekommen sein, daß die Ortskirche dem hl. Bonifatius geweiht wurde, zumal da Abt Hadamar ein ausgezeichneter Verehrer desselben war. Abt Heinrich von Fulda inkorporierte im J. 1360 mit Zustimmung des Bischofs Emerich von Worms, zu dessen Diözese Abenheim gehörte, das Patronatsrecht der dortigen Pfarrkirche seinem Kloster. Später gingen Ort und Patronatsrecht an die v. Dalberg'sche Familie über, „sub quibus ecclesia sumptuoso opere a fundamentis instaurata est."

13. Filialkirche zu Weinsheim, Pfarrei Horchheim, Dekanat Worms; benediziert 1838.

14. Die ehemalige Pfarrkirche zu Wingershausen, nördlich von Nidda in Oberhessen. — Brower schreibt:[3]) „Notant antiquae scripturae, celebrem stetisse non longe a Rheno (! Moeno ?) (ecclesiam in) Wingereshusen, cuius terminum describunt, ubi Nitigis rivus deorsum fluit versus Hamersteinium castrum, et sursum in montem Zuderlinten." — Die alte Notiz über die Einweihung lautet:[4]) „Anno Dominicae

1) Falk, Bonifatiuskirchen in: Mainz. Journal 1894, Nr. 68. Der Text der Urkunde lautet: „De adiacentibus locis Dinenheim et Abenheim, quae pater meus piae memoriae Karolus eidem venerabili monasterio ob amorem sancti Bonifacii martyris contradidit, similiter statuimus atque praecipimus, ut numquam ab eodem Fuldensi monasterio alienentur." Dronke, Cod. dipl. Fuld. pag. 176, N. 390.

2) Episc. Wormat. I, 7 und Tradit. Fuld. pag. 234. Den Text der Urkunde siehe bei Dronke, Cod. dipl. Fuld. pag. 314, N. 678; dazu vgl. pag. 315, N. 679.

3) L. c. pag. 149.

4) Bei Pistorius, Tradit. Fuld. 497. — Über das Kirchspiel Wingershausen handeln Decker im Archiv für hess. Gesch. 7, 333 ff., Erdmann

Digitized by Google

Incarationis millesimo XVI. Indictione IIII (XIIII) dedicata est ecclesia in Winigereshusen ab Erkenbaldo Moguntino Archiepiscopo in honorem Domini nostri Jesu Christi, et S. Mariae Virginis, SS. Apostolorum Petri et Pauli, ac *S. Bonifacii*, Alexandri, Processi et Martiniani, Martini, Ambrosii, Agnetis, Scolasticae virginis."

15. Ehemalige Pfarrkirche zu Alsheim, Dekanat Oſthofen, Kreis Worms. — Im J. 831 ſchenkte Kaiſer Ludwig der Fromme dem Abte Rabanus Maurus zu Fulda das Dorf Alsheim (Alahesheim) im Wormsgau ſammt zehn Manſus, ſowie die Kirche des Ortes nebſt ihren Zehnten und allen ihren Nutzungen.[1] Der Patron der Kirche wird in der Urkunde nicht genannt; es war aber nach dem Synodale des Bistums Worms der hl. Bonifatius. Offenbar hat das Kloſter Fulda dieſer ihm geſchenkten Kirche, vielleicht erſt bei einem Um- oder Neubau, den Namen ſeines heiligen Gründers Bonifaz gegeben. Schannat ſchreibt:[2] „Duas locus hic (Alsheim) continet parochiales ecclesias, quarum una B. Mariae Virgini, altera *S. Bonifacio* dicata est; priorem conferunt Decanus et Capitulum Eccl. Metropol. Moguntinae; posteriorem vero Decanus et Capitulum Eccl. Colleg. Neuhausensis iuxta Wormatiam." — Widder bemerkt:[3] „Die Kirche zu U. L. F. iſt bei der Teilung den Katholiſchen zugefallen. . . Die Kirche zu St. Bonifaz haben die Reformierten ſich eigen gemacht und als ein Filial ihrer Pfarrei Gimsheim untergeben." — Die jetzige katholiſche Pfarrkirche iſt dem hl. Gallus geweiht, 1740 konſekriert, 1890 reſtauriert.

16. Ehemalige Pfarrkirche zu Dienheim, Dekanat und Kreis Oppenheim, jetzt proteſtantiſche Pfarrkirche. — Schannat ſchreibt:[4] „Ecclesia *S. Bonifacio* Archiep. et Mart. sacra est, eo quod olim ad Fuldensem Ecclesiam spectasset, a qua etiam ius patronatus simul cum attinentiis suis translatum est in

ebenda 8, 458 ff. und Lehr ebenda 9, 77 ff. Vgl. Will, Regeſt. I, 146, n. 15, woſelbſt weitere Literaturangaben. — Vgl. auch Falk, Der Weg der Prozeſſion der Bonifatiusleiche von Mainz bis Fulda — in: Katholik 1878, I, 662.

1) Falk, Bonifatiuskirchen l. c. Den Text der Urkunde ſiehe bei Dronke, Cod. dipl. Fuld. p. 213, N. 484.

2) Episcopat. Wormat. I, 8.

3) Beſchreibung der Pfalz 3, 75.

4) Episc. Worm. I, 15.

Digitized by Google

Abbatem et Conventum Monasterii Eberbacensis." Im J. 1471 kaufte nämlich das Kloster Eberbach im Rheingau dem Kloster Fulda die Zehnten zu Dienheim und Dolgesheim ab und erhielt bei dieser Gelegenheit von beiden Urkunden authentische Abschriften, „die noch da sind," bemerkt der Klosterchronist Bär in der Geschichte des Klosters Eberbach. Seine Worte beziehen sich auf die letzte Zeit des Klosters (Ende des 18. Jahrhunderts).[1] Widder bemerkt:[2] „Die Kirche ist den Reformierten in der Teilung zugefallen . . . Die Katholischen bedienen sich der in dem Eberbacher Hofe befindlichen Hauskapelle, sind übrigens Filialisten der Pfarrei Oppenheim." — Die neue in gotischem Stile 1873/74 erbaute Kirche der Katholiken ist dem hl. Joseph geweiht.

17. Ehemalige Pfarrkirche zu Dolgesheim, Dekanat und Kreis Oppenheim. — Das Synodalregister des Bistum Worms vom J. 1496 sagt von der Pfarrei Dolgesheim: Patron der Pfarrkirche ist St. Bonifatius, inkorporiert dem Kloster Eberbach und pastoriert von einem Ordensbruder.[3] Schannat schreibt:[4] „Ecclesia *S. Bonifacio* sacra eandem quam Dienheimensis sortem obtinuit." — Die Katholiken (51) gehören zur Pfarrei Weinolsheim.

18. Ehemalige Bonifatius-Kapelle im Schloß „Ardeck" zu Gau-Algesheim (Rheinhessen). — Am St. Bonifatius-Feste (5. Juni) ging eine sakramentalische Prozession aus der Pfarrkirche in die Bonifatiuskapelle, woselbst der ganze Pfarrgottesdienst, morgens Amt und Predigt, nachmittags feierliche Vesper, gehalten wurde. Nach der Vesper begann die „Bonifatiuskerb" (=Kirchweihe); sie wurde in der Zehntscheuer auf dem Kreuzhof abgehalten. Jung und Alt belustigte sich bis in die Nacht hinein bei Tanz und Wein. An diesem Tage durfte Niemand im Orte Wirtschaft halten.[5]

19. Ehemalige St. Bonifatius-Kapelle zu Bingen a. Rhein. — Im Binger Pfarrbuch vom J. 1680 (Pfarrarchiv) findet sich Seite 53 der Eintrag: „In Festo S. Boni-

1) Falk, Bonifatiuskirchen l. c.
2) Beschr. der Pfalz 3, 62.
3) Falk, Bonifatiuskirchen l. c.
4) Episc. Worm. I, 16.
5) Brilmayer, Gesch. der Stadt Gau-Algesheim. S. 33, 58, 75.

Digitized by Google

facii. Olim hac die fuit supplicatio ad sacellum S. Bonifacii extra urbem prope pontem (Druſusbrücke). Ibidem fiebat sacrum cum concione. Nunc vero pro speciali memoria et honore huius Sancti circa horam sextam est musicum sacrum in parochiali ecclesia. Salarium pro parocho est unus imperialis" (=Reichstaler). — Die Kapelle gehörte zum Siechenhauſe (domus leprosorum). Noch um 1650 wurde daſelbſt am 5. Juni der Gottesdienſt gehalten, wie ſich aus den Rechnungen des Siechenhauſes ergibt. Nachdem letzteres in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in die Stadt (zwiſchen Gotteshaus jetzt Wohnhaus von Chriſtmann und Annaberg) verlegt worden, ſcheint die Kapelle außer Gebrauch gekommen zu ſein. Ich vermute, daß die St. Bonifatius-Kapelle identiſch iſt mit der noch vorhandenen, wegen ihrer alten Architektur merkwürdigen Brückenkapelle, die dicht am rechtsſeitigen Übergang der Druſusbrücke unter der Erde liegt und als Kellerraum benützt wird.

Wie an andern Orten, ſo mag auch zu Bingen die Bonifatius-Kapelle ihre Entſtehung dem Kloſter Fulda zu verdanken haben, das ſchon ſeit dem 8. Jahrhundert hier und im benachbarten Dromersheim ziemlich reich begütert war.[1])

20. Die ehemalige St. Bonifatius-Kirche zu Hofheim bei Gernsheim a. Rhein. — Joannis ſchreibt darüber: Hofhemii quoque aedes D. Bonifacii memoriae et honori consecrata, in qua beati Martyris imago, cum hac lapidi incisa inscriptione: „Anno Domini MCCCCLXXXIX. venerabilis Dominus Adolfus de Breithard, Scolasticus et Pastor huius ecclesiae procuravit hanc ymaginem sancti Bonifacii Episcopi et Martyris, Patroni huius ecclesiae." — Joannis führt als Quelle an: Winkelmannus, parte II. Chron. Hass. cap. II. p. 107. Winkelmann bemerkt l. c., Hofheim liege im Amt Dornheim, $1^1/_2$ Meilen von Darmſtadt. Die Katholiken von Hofheim gehören ſeit 1897 zur Pfarrkuratie Groß-Gerau.

21. Die ehemalige Kloſterkirche zu Zell bei Alsfeld in Oberheſſen. — Sie wurde von Erzbiſchof Haiſtulf von Mainz 825 geweiht. Die alte Notiz darüber lautet: Haec est dedicatio Ecclesiae in Cella: „Anno Dominicae Incarnationis 825, Indict. 3, dedicata est ecclesia in Cella ab

1) Vgl. Dronke, Cod. dipl. Fuld. in Registro sub v. Binga und Thruhtmaresheim.

Digitized by Google

Haistulfo, Moguntino Archiepiscopo, rogatu Hrabani, Fuldensis Ecclesiae Abbatis, in honore Domini nostri Jesu Christi, S. Bonifatii, Joannis Baptistae, Petri et Pauli, Martini et Benedicti."[1]) In der teilweise erhaltenen Kirche aus dem 13. Jahrhundert ist ein Schnitzaltar aus dem 15. Jahrhundert angenagelt mit drei Statuen: die hl. Jungfrau mit dem Kinde, von einem Strahlenkranze umgeben, auf dem Halbmonde stehend; rechts „S. Johannes Ev." und links „S. Bonifatius episcopus" mit Stab und dem vom Schwerte durchstochenen Evangelienbuch.[2])

22. Die ehemalige St. Bonifatius-Kapelle in der St. Albans-Kirche zu Mainz. — Erzbischof Otgar (gest. 21. April 847) wurde in dieser Kapelle begraben. Serarius schreibt:[3]) Otgarius „in S. Albani sacello, quod S. Bonifaci memoriae sacrum, humatus", — und Brower:[4]) Otgarius, „anno Christi 847 relicta vita, in S. Albani sacello, quod D. Bonifacii titulum habuit, sepultus."[5])

23. Eine schöne Holzstatue des hl. Bonifatius nebst einer andern des hl. Bischofs Valentinus befindet sich in der ehemals katholischen, jetzt protestantischen Pfarrkirche zu

1) Vgl. Will, Regest. I, 53, n. 13, der als Quelle anführt: Schannat, Dioeces. Fuld. 171; Dronke, Tradit. Fuld. 57, und bemerkt, daß Brower (Ant. Fuld. 152) die Weihe fälschlich ins J. 815 setzt. Weitere Literaturangaben siehe bei Will l. c. — Ältere Autoren, wie Brower, Mabillon ꝛc., identifizieren obiges in karolingischen Urkunden erwähnte Kloster Cella bei Alsfeld fälschlich mit dem an der Grenze von Franken und Henneberg gelegenen Frauenkloster Cella, das erst später zu Fulda gehörte. Vgl. Mabillon l. c. pag. 91; Brower. Antiq. Fuld. Lib. II, cap. 12.

2) Nady, Geschichte der kath. Kirche in Hessen S. 568.

3) Mog. Rer. Lib. IV, pag. 623.

4) In Scholiis ad Carmina Rabani, bei Migne 112, 1670, not. f.

5) Gudenus (C. d. V. 1102) schreibt: „S. Bonifacii ecclesia in vico Gaulsheim prope Bingam, anno 1684. 13. April. a Suffraganeo Moguntino Mathia (Starck) consecrata." — Die hier erwähnte Kirche war geweiht zu Ehren der hh. Pankratius und Bonifatius. Unter letzterem aber ist nach der beständigen Tradition in Gaulsheim selbst nicht der Mainzer Erzbischof Bonifatius, sondern der römische Martyrer Bonifatius zu verstehen, dessen Fest auf den 14. Mai fällt. Die alte Gaulsheimer Kirche wurde 1898 niedergelegt und die neue in 1898/99 erbaut und am 20. Juni 1901 vom Diözesanbischof Dr. Heinrich Brück wiederum zu Ehren der hh. Pankratius und Bonifatius konsekriert. Das Patrozinium wird nach einer erzbischöflich Mainzischen Verordnung alljährlich am 4. Sonntag nach Ostern gefeiert. — Mitteilung des H. Pfarrers Heinz von Gaulsheim.

Digitized by Google

Babenhausen (Großh. Hessen). „Beide sind von einem zarten Holz (Lindenholz) mit Meisterkraft geschnitzt, der Kenner freut sich ihrer, als untrügliche Produkte altdeutscher Kunst, der Nichtkenner staunt ob der Schönheit des natürlichen Faltenwurfs, der sprechenden Gesichtszüge, der Hände mit Handschuhen bekleidet, des dauerhaften, von keinem Wurm, keiner Fäulnis angefressenen Holzes. Sie stehen in einem großen Holzschrank[1]) verschlossen, auf dessen beiden Flügeltüren, außen und innen von demselben Holz, als Basreliefs, die Bilder des h. Florian, des Apostels Philippus, der h. Katharina und h. Helena in Lebensgröße von derselben Meisterhand ausgeschnitzt sind.“[2]) Die Entstehung dieser Kunstwerke setzt man ins 14. oder 15. Jahrhundert.[3])

III.

Zum Leben des Franziskaners Heinrich Harp.

Über das Leben des berühmten Mystikers Heinrich Harp, dessen „mystische Theologie“ im 15. und 16. Jahrhundert weit verbreitet und noch 1633 auf dem Generalkapitel von Toledo als offizielles Lehrbuch der Mystik für den ganzen Franziskanerorden erklärt worden war, besitzen wir leider kaum nennenswerte Nachrichten. Sicher war bis jetzt nur, daß er der kölnischen Franziskanerordensprovinz angehörte, dieselbe als Provinzvikar von 1470–1473 leitete und auf dem Berge Alvernia, wo der heilige Franziskus von Assisi die Wundmale empfangen hatte, seine mystischen Schriften verfaßte.[4]) Auf bloßen Vermutungen beruhten die Angaben über Ort und Jahr seiner Geburt; einige glaubten annehmen zu können, er sei in Düren geboren, während andere meinten, sein Geburtsort sei das Dörfchen „Erp“ zwischen Düren und Zülpich, weil die Handschriften und älteren Drucke neben „Harp“ die Lesart „Erp“ bieten.

1) Es ist der Aufsatz des ehemaligen Hochaltars, ein schöner Flügelaltar.

2) Steiner, Gesch. der Stadt Dieburg. (Darmstadt 1829.) S. 133.

3) Über das herrliche Bonifatius-Jubiläum im J. 1855 enthält der „Katholik“ Jhg. 1855 ausführliche Berichte.

4) Vgl. Schlager, P., O. F. M., Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskanerordensprovinz im Mittelalter, Köln 1904, S. 155 f., 214 ff.

Digitized by Google

Neue Züge aus seinem Leben vor dem Eintritt in den Franziskanerorden erzählt die aus dem 15. Jahrhundert stammende, von Heinrich von Arnheim verfaßte und vor kurzem veröffentlichte Chronik des Fraterhauses in Gouda.[1])

Was zunächst den Namen angeht, so hat sie durchgängig die Schreibung „Erp", so daß man wegen des Alters der Handschrift fast geneigt sein könnte, ihr den Vorzug zu geben. Allerdings ist die andere Lesart handschriftlich auch recht gut belegt und findet eine Stütze in der lateinischen Übersetzung „Citharoedus".

Sodann erfahren wir daraus, daß Harp 1445 Fraterherr war und dem Haus „Hieronymusthal" in Delft als Rektor vorstand. Er besaß die „gratiam verbi", war „vir bene facundus, conspicuvs, industrius et gratiosus" und seine Ansprachen, „valde gratae", waren weit und breit berühmt. Daher ersuchten ihn die Brüder vom Heiligen Geiste in Gouda, auch ihnen die „Collationen" zu halten. Er war auch dazu bereit, sandte aber, da er selbst als Rektor von Delft es nicht konnte, einen älteren Priester und ausgezeichneten Prediger dorthin. Es bot sich dadurch den Fraterherren die Möglichkeit, auch in Gouda ein Haus und eine Niederlassung zu erwerben, und Harp unternahm dazu sofort die ersten Schritte; er ernannte jenen Prediger zum Rektor des neuzugründenden Hauses in Gouda und ließ fünf oder sechs Zellen zur Aufnahme von Brüdern einrichten. Er tat dies ganz eigenmächtig, ohne sich mit den Mitbrüdern besprochen oder die Zustimmung seiner Oberen[2]) erlangt zu haben. Offenbar hatte er dabei die Absicht, sie vor ein „fait accompli" zu stellen, da er voraus sah, daß sie nie und nimmer eine Niederlassung genehmigen würden, die keine Einkünfte besaß und dazu noch in

1) Henricus van Arnheim, Kronyk van het Fraterhuis te Gouda, medegedeeld door Dr. A. H. L. Hevsen in Bydragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap XX, 1—46. Amsterdam. Herr Staatsarchivar Dr. Schoengen in Leeuwarden hatte die große Liebenswürdigkeit, mich auf diese Quelle aufmerksam zu machen.

2) Es bestand zwar jedes Haus für sich; doch hatten die Oberen der Häuser von Zwolle, Deventer und Hieronymusberg bei Hattem ein gewisses Aufsichtsrecht über die anderen. Sie berieten jährlich die gemeinsamen Angelegenheiten in Zwolle, dessen Rektor seit dem Tode des Florentius Radewyns einzelne Vorrechte genoß. Diese Zusammenkunft nannte man „Colloquium". Vgl. Delprat, Verhandeling over de broederschap van Geert Groot, Arnhem 1856, S. 249.

Digitized by Google

ungesunder Gegend lag. Wirklich erklärten sie nachträglich, wenn auch nur mit großem Widerstreben, ihre Zustimmung zur Gründung. Aber mit seinem Vorgehen waren die Mitbrüder in Delft nicht einverstanden. Es entstand große Uneinigkeit; man legte ihm viele Hindernisse in den Weg, so daß die Oberen des ‚Colloquiums' schließlich den Rektor Harp bewogen, im Interesse des Friedens ein Opfer zu bringen und seine Stelle niederzulegen. Er tat dies und wurde dafür Rektor in Gouda.

Dieses Amt verwaltete er von 1446–1450, und unter ihm, sagt die Chronik,[1]) „fratres et patres crescebant in fama bone conversationis. Et eciam rebus exterioribus aliqualiter prosperatis, quia (per) labores manuum manducabant scribendo, illuminando et ligando libros et talia faciendo, que nostre discipline sunt, tunc inimicus omnium bonorum invidus eidem domino Henrico grande malum objecit, ita ut pusillanimis factus statum suum mutaverit."

Was dieses „grande malum" war, wissen wir zwar nicht; die Vermutung liegt aber nahe, daß man seiner Stiftung immer noch die volle Anerkennung versagte und ihm Mißtrauen entgegenbrachte. Im Jubeljahre 1450 pilgerte er nach Rom, vielleicht um seinen Mitbrüdern das Feld zu räumen, wahrscheinlich aber, um einen schon länger gehegten Plan auszuführen. er nahm nämlich im Konvente Ara coeli in Rom das Ordenskleid des heiligen Franziskus. Ohne Zweifel hatte er in Gouda dessen Söhne näher kennen gelernt; denn fast zu derselben Zeit, wo er dorthin kam, gründeten die sog. Observanten in jener Stadt eine Niederlassung, und wir wissen, daß gerade die Observanten mit den Fraterherren in reger Beziehung standen.[2])

Harreveald (Holland). P. Patricius Schlager O. F. M.

1) A. a. O. S. 23, § 6.

2) Vgl. Schlager, Johannes Brugman im Katholik 1902, II, S. 244 ff.

Digitized by Google

IV.

Hagiologisches.

„Auf dem Gebiete der Hagiologie in Deutschland ist", so schrieb uns vor kurzem ein hochverdienter Gelehrter, „ohne Zweifel ein erfreulicher Fortschritt zum Bessern wahrnehmbar." Dem Anfang zu dieser Änderung geht, wie auf so vielen Gebieten geistigen Schaffens, eine Vorbereitungsgeschichte voraus: allgemeine Unzufriedenheit über den Mangel an gediegenen, zuverlässigen Heiligenleben, Stimmen der Ermutigung und Aneiferung im eigenen Lager (Hülskamp, Ehrhard ꝛc.), die epochemachende, bekannte Rede Grisars u. s. w. . . . Das alles trug dazu bei, daß wir den „hagiographischen Jahresbericht" schaffen konnten und heute in der Lage sind über ein großangelegtes Unternehmen zu berichten, über „die Sammlung illustrierter Heiligenleben" der Köselschen Buchhandlung in Kempten.

Die wichtigsten Grundsätze, nach denen die einzelnen Bände dieser Sammlung gearbeitet werden, möchten wir hier mitteilen. An erster Stelle steht die Regel, bei der Darstellung der einzelnen Heiligenleben die geschichtliche Wahrheit ganz und voll nach dem heutigen Stande der Forschung zum Ausdrucke zu bringen, eingedenk, daß die Heiligen am größten in der Wahrheit sind und des unhaltbaren Legendenbeiwerkes nicht bedürfen. Damit ist zugleich die Forderung ausgesprochen, die von einer strengen und wahren Kritik — fern jeder Hyperkritik und jedem Konservatismus in der Kritik — längst als sagen- und fabelhaft bezeichneten Legenden auch als solche hinzustellen. Legenden jedoch, denen unzweifelhaft ein historischer Kern zu Grunde liegt, oder die in hohem Grade der Erbauung dienen, werden keineswegs „mit eisiger Hand verworfen werden". Es genügt sie als Legende zu bezeichnen und von der Geschichte zu trennen.

Zu der Zeichnung des äußeren Lebens- und Entwickelungsganges der Heiligen in streng geschichtlicher Weise soll sich bei der neuen Sammlung ein zweites, ebenso wesentliches Moment gesellen: Die möglichst vertiefte Darstellung des inneren, übernatürlichen Werdeganges des Heiligungsprozesses auf Grundlage

Digitized by Google

der Dogmatik und Moral, mit anderen Worten: Das übernatürliche Gnadenleben des Heiligen in seinem ganzen Umfange. Wir möchten hier diese ebenso notwendige als gerechte Forderung in ganz besonderer Weise betonen, da die Sammlung auch der Erbauung dienen soll. Wie könnte man von einem nach allen Richtungen hin befriedigenden Heiligenleben reden, wenn dieses wesentliche Element bei den hagiographischen Lebensbildern nicht oder nur mangelhaft berücksichtigt würde? Wir erinnern an einige Bände der französischen Kollektion „Les Saints", von der eine Arbeit sogar ganz zurückgezogen werden mußte, da bei ihr die Darstellung des übernatürlichen Lebens des betr. Heiligen vernachlässigt worden war und wir eher eine Karrikatur als ein Heiligenleben vor uns hatten. Bei den bereits vorliegenden Bänden [1]) ist diese Forderung meisterhaft durchgeführt im Leben des hl. Augustinus. Damit wollen wir jedoch nicht sagen, daß sie bei den übrigen zwei Bänden nicht auch berücksichtigt worden wäre. Es muß hier bemerkt werden, daß, da jedwede Chablone absolut ausgeschlossen, die einzelnen Heiligenleben dieser Sammlung, wie es sich von selbst versteht, innerlich und äußerlich ebenso verschieden sein werden als die einzelnen Charaktere verschieden sind. Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß keine sklavisch festzuhaltende bestimmte Seitenzahl für die einzelnen Bände in das Programm aufgenommen wurde, so sehr auch eine gewisse Beschränkung zu wünschen ist. Kurz formuliert tritt uns bei dem „hl. Augustinus" das innere Seelenleben, in meisterhafter Weise gezeichnet, vor die Seele, während der „hl. Heinrich" uns das Bild eines im und aus dem Glauben handelnden Herrschers bietet und der „hl. Leopold" ein mehr historisch-geistreiches, denn übernatürliches Heiligenleben genannt werden muß.

Die Illustration, ohne die heute kaum hervorragendere

---

1) 1. Band: Kaiser Heinrich II., der Heilige. Von Dr. H. Günter, k. o. Universitätsprofessor in Tübingen. gr. 8°. VIII u. 100 S. Mit 52 Abbildungen im Texte und 1 Kunst-Beilage. geb. Mk. 3.—. — 2. Band: Der heilige Augustinus. Von Dr. Augustin Egger, Bischof von St. Gallen. gr. 8°. X u. 136 S. Mit 47 Abbildungen im Texte und 4 Kunstbeilagen. geb. Mk. 4.—. — 3. Band: Der hl. Leopold, Markgraf von Österreich. Von Dr. Richard von Kralik. gr. 8°. VIII u. 123 S. Mit 50 Abbildungen im Texte und 2 Kunstbeilagen. geb. Mk. 4.—.

Digitized by Google

Werke publiziert werden zu können scheinen, ist eine bildliche Vervollständigung der Verehrung der Heiligen; aus diesem Grunde ist ihre chronologische Anordnung nur zu begrüßen.

Ein Werk, dessen erster Band bereits in diesen Blättern besprochen und empfohlen wurde (1903, I S. 83—85), zieht in seinen zwei weiteren Bänden mit Recht die Aufmerksamkeit auf sich: Die Sammlung authentischer Martyrerberichte, herausgegeben von dem französischen Benediktiner P. Leclercq [1]) z. Z. in Farnborough (England). — Die in der Vorrede zum ersten Band für diese Publikation niedergelegten Grundsätze werden mit Treue und Gewissenhaftigkeit zum großen Vorteile des Gesamtwerkes festgehalten. Obwohl diese Veröffentlichung der Erbauung dient, so steht sie durchaus auf dem Boden der wissenschaftlichen Kritik und erfüllt somit die seit Jahren mit Nachdruck betonten Forderungen einer geschichtlich zuverlässigen und zugleich erbaulichen Hagiologie. Der Wunsch des Herrn Rezensenten des ersten Bandes (Kath. a. a. O. S. 85), daß „die neue Sammlung ein zahlreiches und dankbares Lesepublikum finden möge," ist voll und ganz berechtigt. An erster Stelle wird es der hochw. Klerus selber sein, der durch das tägliche Breviergebet das regste Interesse an diesem Werke haben dürfte. Es sei uns gestattet, aus der Vorrede die wichtigsten Gedanken mitzuteilen. Der Herr Verfasser wiederholt den gewiß annehmbaren Grundsatz, daß interpolierte Akten noch nicht das Recht verleihen, die Existenz oder das Martyrium eines Heiligen zu leugnen und teilt als Beweis die Legende des Theodotus von Ancyra [2]) (p. VIII bis XXVIII) mit.

---

1) Les Martyrs. Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu' au XXe siècle, traduites et publiées par D. H. Leclercq O. S. B. t. 1. Les temps Néroniens et le deuxième siècle. Paris, H. Oudin 1902. 8°. CXI et 229 p. Prix: 3.50 frcs. — t. II. Le troisième siècle Dioclétien. Paris 1903. 8°. L et 496 p. — t. III. Julien L'Apostat, Sapor, Genséric. 8°. CCXXIV et 422 p.

2) Die Passio des Theodotus wurde von Franchi de Cavalieri (Studi e Testi No. 6. — J. Martiri di S. Teodoto e di S. Ariadne . . . Roma 1901) nach eingehenden Untersuchungen für wesentlich glaubwürdig erklärt. Obwohl dieselbe in kulturgeschichtlicher Hinsicht sehr wertvoll ist, hat doch Harnack — mit Recht — gezeigt (Theol. Literaturz. 1902, 12), daß Franchi dem Verfasser, Nilus genannt, zu viel Glauben schenkt und daß die Zeit der

Digitized by Google

Daran schließt er seine Untersuchung über die zu den Minen (ad metalla) verurteilten Christen an (p. XXVIII—XXXVII). Nach dem Urteile der Alten galt diese Strafe als gleichbedeutend mit dem Tode; sie traf oft die angesehensten Christen, wie einen Papst Klemens, Pontian und viele Bischöfe, auch Frauen. Die Kirche erkannte daher den zu den Bergwerken verurteilten Christen anticipando den Titel: Martyrer zu (p. XLVII ss.). Die angeführten geschichtlichen Nachrichten über die einzelnen Minen und ihre Lage verdienen Beachtung. „Das Verwaltungssystem in den Minen und die Strafen daselbst" (No. II. p. XXVII—L) lassen ebensosehr den römischen Rechts- und Organisationssinn erkennen, wie anderseits auch einen Einblick tun in die unmenschlichen Grausamkeiten, die dort verübt wurden.

In einer weiteren Abhandlung (p. 1—51.): Comment le Christianisme fut envisagé dans l'empire romain untersucht der Herr Verfasser aufs neue die schon oft behandelte Frage über: Christentum und römisches Kaiserreich. Da P. L. diese spezifisch rechtsgeschichtliche Frage hier auch vom psychologischen Standpunkte aus behandelt, so löst er dadurch manche im Leben der hl. Martyrer vorkommende, oft schwerverständliche Fragen und gewinnt für das christliche Martyrium nicht wenig ideale Gesichtspunkte. Klar geht aus dieser historisch-psychologischen Darstellung hervor, daß wie immer auch der blutige Kampf der Martyrer war und welche Umstände ihn begleiten mochten, sie stets freudig mit ihrem Blute Zeugnis für den Erlöser und die Reinbewahrung ihres hl. Glaubens gaben.

Die Einleitung zum dritten Bande behandelt kurz das Leben und die Verdienste dreier Gelehrten, denen die Mit- und Nachwelt bezüglich der Erforschung der Martyrer-Akten großen Dank schuldet: Dom Th. Ruinart O. S. B. († 1709), Johann Baptist de Rossi († 1894) und E. Le Blant († 1897). Die Vorrede (p. XXXIX—CCXXIV) enthält sehr bemerkenswerte Abhandlungen. In der ersten derselben „sur quelques martyrs dont les

Abfassung nach Daza oder gar erst nach Julian anzusetzen ist. P. Delehaye (Anal. Boll. 22 (1903) p. 320 ss.) bestreitet die Autorschaft des Mitgefangenen Nilus und nennt das Ganze eine Dichtung; er zweifelt an der Existenz des Theodotus. Dagegen glaubt Harnack daran festhalten zu müssen, daß die Passio einen Kern alter Überlieferung enthält. (Chronologie, Leipzig 1904, 2. Bd., S. 480 f.)

Digitized by Google

noms sont connus de Dieu (p. XXXIX—CLIV) zeigt P. L., daß es ohne Zweifel eine große Anzahl von Martyrer gibt, die in alten Martyrologien erwähnt werden, ohne daß ihre Namen uns bekannt wären. Indem er die Länder von Westen nach Osten durchgeht und an der Hand der zuverlässigsten neuesten Forschungen einen Überblick über die Einführung und fernere Geschichte der christlichen Religion bietet, findet er eine Reihe von Zeugnissen, auf die gestützt er mehr oder weniger sichere Anhaltspunkte für die dem Namen nach ‚unbekannte Martyrer' uns vorführt. Die Ausführung ist von nicht geringem Interesse, wenn wir uns an die alte Streitfrage über die kleine Zahl der Martyrer (Dodwell, Ruinart u. s. w.) erinnern. P. L. faßt die Resultate seiner diesbezüglichen Untersuchung in die Worte zusammen: „Leur nombre fut considérable, et la thèse célèbre de Dodwell: ‚sur le petit nombre des martyrs' n'a aucun fondement dans les faits" (p. XLII).

Ein zweiter Abschnitt: unité du mobile surnaturel chez tous les martyrs untersucht die von der Kritik oft behandelte Frage bezüglich der in den Martyrerakten erwähnten übernatürlichen Vorkommnisse. Der Verfasser erweist sich in der Lösung dieser nicht leichten Frage als ebenso tüchtigen Philosophen und Theologen wie strengen Historiker. Vouloir l'ignorer (das Wunder) ne servirait de rien et serait contraire à l'esprit philosophique; l'expliquer naturellement est impossible; reste le surnaturel (p. CLV s.). Eine große Anzahl der Martyrer-Wunder sowohl in den ersten christlichen Zeiten, wie auch bei späteren Martyrern (z. B. der in China usw. im 19. Jahrh.) ist derart bezeugt, daß jedes Bedenken ausgeschlossen ist; andere hingegen sind zweifelhaft. Im letzteren Falle ist es Recht und Pflicht des Historikers dieselben einer strengen kritischen Prüfung zu unterziehen und sein Urteil über die Echtheit des Wunders erst nach klaren Beweisen zu fällen. L. erwähnt eine Reihe von Wundern der verschiedensten Art, die er nach den Normen des Glaubens untersucht und an ihrer Echtheit entschieden festhält.[1])

1) Bei dieser Gelegenheit möchten wir auf einige Artikel hinweisen, die Prof. Dr. Toldo in den „Studien für vergleichende Literaturgeschichte" (aus dem Ital. übersetzt) (4 (1904) S. 49 ff.) über „Das Leben u. die Wunder der Heiligen im Mittelalter" veröffentlichte. Muß die Arbeit vom literarhistorischen Standpunkte aus als verdienstlich bezeichnet werden, so ist sie

Digitized by Google

Die folgenden kurzen Abhandlungen „de quelques supplices et de leur représentation dans l'antiquité (p. CLXXXIII ss.) und sur les morts des persécuteurs“ (p. CCXXV ss.) übergehen wir.

Der zweite Band (Diokletian) enthält 37 echte Martyrerakten aus den Jahren 249—320 und 14 unechte. Der dritte Band bringt nur eine kurze Angabe über die echten Akten der Martyrer von St. Theonas in Alexandrien († 9. Februar 356) und 39 unechte aus den Jahren 327—534. Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß hier bemerkt werden, daß die sog. „unechten“ Akten nicht immer geschichtlich wertlos sind.[1])

L. Helmling O. S. B.

V.

Ein moderner Christussänger.

Eine literar-ästhetische Studie von Jos. Gieben.

(Schluß.)

II.

Durch die moderne Welt geht ein Schrei der Sehnsucht nach den Höhen, nach dem Lichte. Bald leise weinend und wimmernd wie aus tiefem wehem Leid, bald klagend von den Wegen der Irrungen und Wirrungen, die die Lust geführt, bald wie ein Vulkan losbrechend unter der Last des Materialismus, der Öde und Leere des Rationalismus, die die Seele so wenig erwärmen. Denn die Materie ist kalt und tot, und die reine Vernunft so bar aller Empfindung, wie ein Karton schöner abgezirkelter Linienfiguren ohne das Leben der Farben. Und das Sehnen irrt und sucht, und sucht das Glück und die Ruhe — nicht mehr in Sinnenlust, denn sie gebiert den Ekel; nicht mehr im Wissen, denn es ist begrenzt und läßt die tiefsten Fragen,

als Studie über das Leben der Heiligen gänzlich mißglückt, da jeder übernatürlicher Einfluß ausgeschlossen wird.

1) Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 2 (Leipzig 1904) S. 463.

Digitized by Google

nach deren Begründung jede Seele schauert, unbeantwortet. Und so wird das Sehnen nach Glück, das jeder Menschenbrust eingeboren ist, ein Ruf nach Gott, der groß, schön, gewaltig genug, daß sein Schauen, sein Besitz, sein Glaube uns Erfüllung sei. Es ist ein religiöses Suchen, es ist die immanente Religiosität der menschlichen Seele, die zum Durchbruch kommt. Nach all den Irrgängen der Philosophie, der souveränen Verachtung der Metaphysik, nach dem blasierten Stolze der Materie über den Geist folgt die Reaktion. Und so ist von den Strömungen, die durch die moderne Zeit gehen, die Religiosität eine der stärksten geworden, und die weiten Gefilde der Erde reifen einer Ernte entgegen, die des Schnitters harrt. Levate oculos et videte regiones, quia albae sunt iam ad messem. (Jo. VI. 35.)

Wie die gleichzeitigen Strömungen in den höchsten Produkten der jeweiligen Kultur, in Kunst und Dichtung Ausdruck finden, so sind diese auch selbst aus dem Naturalismus her zu einer neuen Vergeistigung und Belebung der Materie, zu einer neuen Romantik und zum Symbolismus gelangt, nur daß jetzt die Phantasiekunst eines Böcklin, Klinger durch den Realismus eines Menzel gegangen, wahrer ist und wirkt als ein klassizistischer Idealismus, der mit abgebrauchten Werten und Worten eine falsche, süßliche, verlogene, vielfach widerlich sentimentale Schemapoesie produzierte, in der bestenfalls die Sprache dichtete, d. h. den poetischen Zauber verlieh, der gewissen Wortverbindungen traditionell anhaftet; der Naturalismus mit seiner Technik des übertriebenen Impressionismus und Pointillismus war eine notwendige Reaktion, aber nur eine Medizin, die, im Übermasse genossen, ihr Gift in dem dekadenten Nervenkult und im hektischen Hysterismus der Falschmoderne wirken läßt. Blutzufuhr war der modernen Kunst, ist ihr nötig und Seele, und die kann nur die Religiosität ihr einhauchen; wir brauchen eine Kunst, die wieder Glaube, Hoffnung, Liebe, Heimat, Helden, Gott kennt.

Schon Goethe sagt, die Menschen seien nur solange produktiv in Poesie und Kunst, als sie religiös seien. Und wenn die Poesie seelenvoll und lapidar zugleich sein soll, so zeigt das ihre innere Verwandtschaft mit der Religion, deren lebenvollste und potenzierteste Inkarnation das Christentum ist: „Christi Bild ist seelenvoll, das Kreuz ist lapidar, das Kruzifix ist beides."

Digitized by Google

Wenn wir also absehen, von dem was die Mode tut, die wie das Gigerltum der Auswuchs gleichzeitiger Strömungen immerhin ist, zeugt es dann nicht von Künstlerinstinkt, wenn die Gestalt Christi zum schaffen, zum nachschaffen reizt?

Falke, Benzmann, Boelitz, vor allem Dehmel sind die Vertreter eines ästhetischen Nacherlebens der Gestalt des Welterlösers. Aber ihnen ist er in erster Linie nicht der Gott, sondern es ist der Mensch in Christus, der sie interessiert, noch mehr, er ist ihnen nur Mensch, der potenzierte Mensch, der Künstler. („Jesus der Künstler" von Dehmel.) Ich erinnere besonders an Dehmels „Jesus und Psyche", das bei Klinger empfangen ist. Der Dichter knüpft an das Gemälde „Christus im Olymp" an, bietet aber nicht eine poetische Wiedergabe des Werkes allein, sondern singt einen Hymnus auf die Verschmelzung von Antike und Christentum, die er in schönheitstrunkener Versunkenheit erlebt. „Mit heiligem Geist" stellt er Jesus als den Klärer des modernen Sehnsuchtsproblems hin. „Auf einem Dorfweg" aber ist für mein Empfinden eine direkte Blasphemie. Falke, der den Christus in „Besuch" in sein direktes Gegenteil verwandelt, zum Übermenschen Nietzsches macht, ist im „Jesus im Olymp" auch von Klinger inspiriert. Die Blitze des Zeus „erlöschen vor der Nacht im Auge jenes Menschen;" Zeus stirbt. Venus lächelt verächtlich über „den Jammergott mit seiner Duldermiene," und nur Psyche schluchzt ihm freudig entgegen. Wie dieser, scheint auch der jüngere Martin Boelitz zu Krapps Vorgängern zu gehören. „Ostern", „Christus und die Ehebrecherin", „Begräbnis des armen Mannes", „Ahasver und Christus" berühren verwandte Saiten durch Wort und Inhalt.

Wie alle diese Dichter, die ihrerseits sehr mächtig auf Krapp eingewirkt haben, von Klinger inspiriert sind, sahen wir auch diesen von des modernen Bildners Kunst abhängig. Aber gerade „der Tod im Olymp", das reifste und klarste Krappsche Gedicht, zeigt den großen Unterschied. Ihm ist Christus mehr als ein Mensch, hier ist er tatsächlich Gott. Man hat dem jugendlichen Schwärmer vorgeworfen, daß er das christliche Ideal vermenschliche. Aber man vergißt, daß all unser Denken, Fühlen, Verstehen anthropomorphisch ist, sein muß. Und dem Krappschen Menschen Christus strahlt doch die Sonne der Gottheit ums „dunkel-lichte" Haupt. Man hat Krapp ebenfalls vorgeworfen,

Digitized by Google

daß er an dem spezifisch Katholischen im Christentum, am Altarsakrament, vorbeigegangen sei. Abgesehen davon, daß ein Dichter nicht zu geben hat, was man verlangt, sondern daß man nur suchen soll, was er bietet, zeugt das überhaupt von einem großen Unverständnis für das dichterische Schaffen. Das innere Erlebnis ist doch wohl das Primäre, das Recht und die Pflicht des Künstlers, das, was ihm allein erst das Anrecht aufs dichten gibt. Dadurch, daß man an ein Dogma glaubt, wie es ein Katholik muß und tut, hat man es nicht innerlich erlebt. Wir Deutsche sind zu sehr Mystiker, als daß wir dem Intellekt nicht nur den Primat, sondern gar die Alleinherrschaft zuerkännten. Nur ein extremer Scholastiker konnte solches verlangen. Im Gegenteil gibt nach meinem Gefühl ein Mann, der den „Christus" dichtete, ein wenn auch ungewolltes Bekenntnis für Christus ab, welches seine Offenheit aus der Zeit inneren Ringens mit sich selbst nicht abschwächen kann. Es ist mir das ein tieferes Erfassen des Christentums als die Lieblosigkeit gewisser Gegner, die nicht erfaßt haben, was man nicht wissen kann, nur fühlen, daß das ganze Christentum in dem einem Worte „Liebe" fast erschöpft ist.

Christus ist das Prinzip des Lebens, des Lichtes. Ihm gegenüber steht der Tod. Der Kampf zwischen Leben und Tod, Nacht und Licht, das Problem des Todes und die Rätsel der unergründlichen, gestaltenschwangeren Nacht hat die Kunst von jeher zu fassen, zu ergründen, zu deuten gesucht. Der intuitive Künstler schaut mehr als der spintisierende Geist. Und besonders ist es ja ein eigentümlicher Zug deutscher Kunst, daß sie den Todesgedanken mit einer Art zärtlicher Andacht und grausigen Behagens immer wieder aufgreift. Von Dürer, Holbein, Burgkmair bis zu Rethel und die Modernen herab mit Klinger an der Spitze geht die Reihe der deutschen Künstler, die die unheimliche Gestalt des Todes aus den Schauern ihrer Seele gestalteten. Und nirgends so wie im deutschen Volkslied, besonders in den Liebesliedern, wird ja auch der traurige Gedanke des Scheidens im Tode behandelt. Auch die moderne Dichtkunst wandelt mit Vorliebe in dem düstern Schatten der Nacht und des Todes. Dehmel, Falke mit seinem „Mynheer der Tod", Hugo von Hoffmanntal im „Tor und Tod" sind neben Klinger die Künstler,

Digitized by Google

in deren Bann Krapp hier steht. Selbst wörtliche Anklänge lassen sich da feststellen.

Auch andere moderne oder modernisierte Probleme hat der jung-katholische Sänger aufgegriffen, besonders das soziale, wo er sich stark von Klinger (ich erinnere an den ersten Epilog zum Zyklus „ein Leben") und vielen andern großen und kleinen, katholischen und nicht katholischen Dichtern beeinflußt zeigt.

Das bringt mich auf einen anderen mehr berechtigten Vorwurf gegen Arno von Walden. Ich habe im ersten Teile dieses Aufsatzes schon auf mehr oder minder wörtliche Anklänge an andere Dichter hingewiesen. Es wäre mir ein leichtes, die Belege dafür bedeutend zu vermehren. Außer übernommenen Gedanken, einzelnen Wörtern und Ausdrücken, ganzen Versen, finden sich ganze Gedichte, die kaum eine leichte Überarbeitung aufweisen. M. Herbert, Hugo von Hoffmannstal, Hebbel, Anton Müller, Witkop, Mußhoff, und viele andere, ja selbst solche Leute, die erst von ihm in die Literatur eingeführt sind, haben herhalten müssen, und auch sich selbst wiederholt er an mehreren Stellen. Man hat durch den Hinweis darauf nicht nur sein dichterisches Vermögen oder Unvermögen bloßlegen, sondern direkt seine Person angreifen, als moralische Minderwertigkeit hinstellen wollen, die nicht das Recht habe, hohe sittliche und christliche Ideale künstlerisch der Welt vor Augen zu führen.

Es kann mir nicht einfallen, dieses zu entschuldigen. Ein Mensch aber kann nicht in die Seele des andern schauen, er kann nicht wissen, wie weit etwas bewußt oder unbewußt geschieht. Und können wir nicht entschuldigen, vielleicht läßt sich doch erklären. Sobald wir verstehen, verzeihen wir leichter. Nach meiner Meinung liegt wohl keine Immoralität vor, aber eine künstlerische Unreife.

Wenn wir vorausschicken, daß einem Heuchler ein gewisses Maß von Schlauheit eignen müßte, so würde er bei bewußten Plagiaten doch wohl zu verhüten suchen, daß sie entdeckt würden, er würde wissen, ob das Publikum, an das er sich wendet, ein anderes ist, als das seiner „Vorbilder". Nun sind gerade aus der „Gottesminne", an der Krapp doch selbst Mitarbeiter ist, ziemlich wörtliche und belastende Entlehnungen genommen. Die Gefahr der Entdeckung lag so nahe, daß man eine solche Frechheit nicht für möglich halten kann. An die dafür benötigte Vor-

Digitized by Google

tion Dummheit glaubt man nicht. Diese Überlegung zwingt, nach einer anderen Erklärung zu suchen, und sie liegt sehr nahe.

Ich würde mich bei einer solch persönlichen Sache, die rein polemischer Natur scheint, nicht so lange aufhalten, wenn sie uns nicht wieder näher zum Künstler im Menschen brächte und uns mit der Art des Schaffens bekannt machte.

Krapp ist ein junger, blutjunger Mensch, in dem noch alles gährt, der die ganze Zeit mit allen ihren Strömungen auf sich einwirken läßt und sich ganz den Eindrücken hingibt. Die Ruhe, Abgeklärtheit, Reife älterer Jahre fehlt ihm. In dieses Durcheinander wird er selbst nicht klar hineinsehen können. Begabt mit einem gewissen Formengedächtnis, mit einem musikalischen Erinnerungsvermögen wird ein dem Bewußtsein aufsteigender Gedanke oder eine bewußtgewordene Klang- und Wortverbindung nicht gleich als eigen erkannt, er wird sich in dem Gähren und Gebären nicht inne, ob etwas aus eigener Kraft hervorgebracht, oder ob es empfangen ist, ob es nur die Reproduktion eines seinem Wesen, seiner Art verwandten Klanges, eines seinem Empfinden entsprechenden aber doch angelesenen Gedankens ist.

Wir können uns ja nicht verhehlen, daß vieles im „Christus" den Eindruck der Unreife macht. Wie oft gelingt es ihm nicht, eine klare Vorstellung des Gewollten beim Leser zu erwecken, wie oft bleibt alles so unklar, daß wir gar nicht wissen, was wir gelesen oder gehört haben. Es scheint mir auch oft, und das erklärt vieles, daß er zu schnell produziere, ohne die Sache ruhen und reifen zu lassen in sich. Er läßt ein Empfangenes nicht in den Schoß des Unbewußten untergehen, daß es Blut werde von seinem Blute und dann als reife Frucht hervorquelle. Und noch ein Beweis der Unreife ist manchmal der Mangel des Gedankens, eines genügenden Gedankens überhaupt, der dann mit allen Mitteln einer anflutenden und wieder verbrausenden Wortbrandung übertäubt werden soll. Man wird da wohl an die Farbennervose der Falschmoderne erinnert, die kein Maß kennt, keinen innern Zwang. Ist Kunst ohne Eigenart ein Messer ohne Klinge, Kunst ohne Zucht ist ein Messer ohne Griff. Ist es nicht oft wie ein Gaukelspiel, das doch nicht fangen kann, ein Raketenverpuffen, nach dem es dunkel ist wie zuvor?

Digitized by Google

Wir können Krapp daher nicht als Großen oder Fertigen vor das Publikum hinstellen. Seine Vorgänger von Schönaich-Carolath und Grieſebach bis Dehmel und Anton Müller hat er nicht erreicht, weder an Kraft und Tiefe des Gedankens und der Empfindung noch in der Straffheit oder dem Maßhalten in der Form. Auch unter ſeinen jüngern Genoſſen kann ich ihn nicht allzuhoch ſtellen. Witkop im „Liebeslied" war einheitlicher, intenſiver, abgeklärter, wenn er ſich vorläufig auch ausgegeben zu haben ſcheint; er wiederholt ſich jetzt immer ſelbſt. und zwar immer matter und nichtsſagender. Die ſchon älteren Pöllmann und Herold ſind zwar nicht gewaltig, aber beſcheiden und feinabgetönt. Flaskamp läßt Blut durch ſeine Dichtungen ſtrömen, er iſt dabei von wunderbarem Wohllaut, der dem intim Lyriſchen nahekommt bis zur feinſten Nüance, deſſen Naturſtimmung eine Verſchmelzung von Greif und Bethge ſcheint, und Gedanke, Empfindung — Rhythmus, Klang ſind ein und dasſelbe. Krapp konnte uns dagegen noch keine reife Kunſt bieten. Nur einzelne Stücke ſind wirklich groß geſchaut und zugleich ebenſo klar und groß in die Form gebannt. Sein Wollen und Können ſind noch nicht eins, noch nicht in eins verſchmolzen. Aber wenn es des Alters Pflicht iſt, reif zu ſein, ſo iſt es Recht der Jugend, zu reifen. Und wir haben die Hoffnung auf ein Werden und Wachſen, deſſen Keime ſo wunderbares verſprechen, deſſen erſte aufgeſprungene Blüten in ſo wunderbaren Farben glühen.

Ich finde es immer von neuem wunderbar, was hier ein kaum Zwanzigjähriger an Größe des Denkens, an Kühnheit des Schaffens uns bietet. Frei von traditioneller Form, von Weichheit und Süßlichkeit, aber groß, ernſt, begeiſtert und auch im Leiden erhaben wird der Herr geſchildert, wobei die Scene ſich oft dramatiſch entwickelt. Ich habe immer wieder die Empfindung, daß wir doch einen wirklichen Künſtler vor uns haben, denn nur angeborener Inſtinkt, den wir oben ſchon feſtſtellten, konnte ſolche Wege weiſen. Chriſtus, der Meſſias! Dieſer Stoff hat ſchon manchen Großen begeiſtert zum Sange. Sie griffen aber zu einer Kunſtart großen Stils, zum Drama, zum Epos. Krapp aber ſtellt Chriſtus nicht in einem zuſammenhängenden großen Gedichte dar, ſondern er vermißt ſich, in einzelnen **lyriſchen** Gedichten, Skizzen, Augenblicksbildern den Chriſtus zu geben, den er erlebt hat. Das iſt ein Zug, der mir

Digitized by Google

beweist, nicht, daß er modern sein will, sondern sich so gibt, wie er selbst fühlt, allerdings modern. Ich sehe darin dieselbe Erscheinung, wie das selbständige Auftreten der modernen Griffelkunst, der lyrischen zeichnerischen Kleinkunst, wie sie besonders Max Klinger, der ja so viele Berührungspunkte mit Krapp bietet, in seinen Radierungszyklen vertritt.

Und dann das **zyklische** Prinzip selbst, die Darstellung in sich geschlossener geistiger Ringe, wozu das echtgermanische Geistesschaffen in seinen Höhenpunkten neigt. Der Zyklus war stets die Ausdrucksform der Künstler, deren reichquellende Phantasie einen Gedanken vielfach variiert, der Denker und Dichter, die ein Thema in sich auszuspinnen lieben. Viele haben Mühe, für einen Gedanken auch nur eine reife Form zu finden, während es den Begnadeten, denen die Natur die Gabe des Fabulierens in die Wiege legte, schwer fällt, sich mit einer zu begnügen. Nur äußert sich diese Neigung je nach Charakter und Gedankenkreisen verschieden. Um auf anderm Gebiete Parallelen zu ziehen: Cornelius stellte alles unter einen Hauptgedanken und ließ die einzelnen Glieder proportionell groß, erhaben, majestätisch korrespondieren. Rethel steigt allmählich zum dramatischen Höhenpunkte auf. Klingers dämonische Griffelkunstzyklen sind moderner, bizarrer, lamischer. Es sind Nietzsche-Aphorismen. Er schlägt musikalisch gesprochen, ein Thema an, nachdem er ein Vorspiel vorausgeschickt, variiert es mannigfach, schweift ab, unterbricht, und führt es, dramatisch anschwellend oder leise verklingend, zu Ende. Wir sehen, daß Krapp in dieser Art einen symphonischen Zyklus dichtete, dessen Hauptteile in verschiedener Tonart und Farbennüancierung doch für sich und in den einzelnen Gedichten das Thema Christus in Krappscher Auffassung und Instrumentation erklingen lassen. Das zyklische Prinzip, das so in Dürer, Shakespeare, Bach, Wagner die deutsche Künstlerkraft entfaltet hat, ist künstlerisch das der Kohärenz, ein Wegweiser und eine Medizin für die bekannte falschmoderne „Inkohärenz". Die inkohärente Heuhaufenserie Monets nannte jüngst einer eine bloße punktierte Linie. Der Zyklus aber bindet geistig, innerlich, organisch.

Ich habe meine Betrachtungen beendet. Daß ich einem kaum in die Welt schauenden jungen Manne eine solche Arbeit widmete, brauche ich wohl nicht zu entschuldigen. Er hat sich

Digitized by Google

das Recht dazu erworben durch das große ideale Wollen, durch seine künstlerische Veranlagung, weil er der Typus geworden ist unter den Denkern, unter den Dichtern, die christlichen katholischen Idealen nachsinnen, weil er einer von den „Jung-Katholiken" (man erlaube den Ausdruck) ist, von denen eine neue Ära katholischen Lebens in Kunst und Poesie datiert werden wird. Er ist daher wohl wert unserer liebevollen Aufnahme und Anteilnahme, unserer Anerkennung und unserer Hoffnung.

VI.

Die Verteidigungsrede des Apostels Paulus zu Jerusalem.

(Act. 22, 1—21).

Eine exegetisch-homiletische Studie.

Als Paulus auf der Rückkehr von seiner dritten Missionsreise von Cäsarea nach Jerusalem kam, gab ihm Jakobus den Rat, sich an einem Nasiräatsgelübde zu beteiligen. Es hatte sich nämlich in Jerusalem über ihn das Gerücht verbreitet, daß er die Juden in der Diaspora zum Abfall vom Gesetze verleite. Durch die Teilnahme an einem Gelübde nun sollte er sich öffentlich als Anhänger des Gesetzes bekennen. Er befolgt den Rat des Jakobus. Am 8. Tage erblicken ihn aber die Juden im Tempel, ergreifen ihn und schleppen ihn fort, weil er nach ihrer Ansicht den Heidenchristen Trophimus, den sie in seiner Begleitung vorher gesehen hatten, in den Vorhof der Israeliten hineingeführt habe (Act. 21, 27—29). Von den römischen Soldaten der Wut der Juden entrissen, wird er nun auf die Burg Antonia gebracht. Bevor man ihn jedoch in diese Feste hineinführt, bittet er den Obersten der Besatzung um die Erlaubnis, einige Worte an das Volk richten zu dürfen. Dieser gewährt ihm seine Bitte, einmal, weil er nicht weiß, worum es sich bei diesem Volksauflauf handelt, dann, weil er glaubt, das noch immer lärmende Volk werde sich beruhigen, wenn Paulus zu ihm spricht. Der Apostel hält nun, auf den Stufen stehend, die zur Burg hinaufführten, vor dem aufgeregten Volke seine bekannte Verteidigungsrede.

Digitized by Google

Diese zerfällt in drei scharf gegliederte Teile. Der erste Vers bildet die Einleitung. Der erste Teil: V. 2—5, enthält die Lebensgeschichte des Apostels bis zur Bekehrung, der zweite: V. 6—16, die Bekehrung, der dritte: V. 17—21, seine Bestimmung zum Heidenapostel.

Wenngleich die Einleitung sehr kurz ist, so enthält sie doch alle drei Momente, die nach Quintilian (Institutiones lib. XI) in jeder guten Einleitung vorhanden sein müssen. Er versteht es nämlich in derselben, das Wohlwollen seiner Zuhörer zu gewinnen, ihre Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und sie mit dem Gegenstande der Rede vertraut zu machen.

Nach dem letzten Verse des 21. Kapitels hat Paulus in hebräischer Sprache, τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ seine Rede gehalten, worunter wir einen aramäischen Dialekt, die damalige Umgangssprache in Palästina, zu verstehen haben. Paulus bedient sich absichtlich der Landessprache, und zwar deshalb, um die Aufmerksamkeit unter seinen Zuhörern zu wecken und auf sich zu ziehen. Die Juden, welche noch vor Wut gegen ihn schnauben, ahnen gar nicht, daß er zu ihnen sprechen werde. Ihre Verwunderung muß noch größer gewesen sein, als sie ihn sogar in ihrer Landessprache reden hörten, was sie von ihm, einem Hellenisten, nicht erwartet hatten. Durch den Gebrauch der Landessprache vor den römischen Soldaten, die doch auf das Judentum nur mit Geringschätzung herabblickten, will er den Juden beweisen, daß er sich seiner Nationalität nicht schämt und wirkt so auf das Nationalgefühl seiner Zuhörer ein. Und gerade in diesem ist der Grund für ihre erhöhte Aufmerksamkeit zu suchen.

Wie Paulus ihre Aufmerksamkeit zu gewinnen weiß, so versteht er es auch, sich dieselben gleichzeitig geneigt zu machen. Dies geschieht durch die Anrede: ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες. Diese ist als eine captatio benevolentiae anzusehen, um wenigstens für den Augenblick den glühenden Haß, den die Juden gegen ihn hegen, zu dämpfen. Sie ist genau für seine Zuhörerschaft berechnet. Die breiten Volksmassen redet er mit ἄνδρες ἀδελφοὶ an. Dadurch stellt er sich mit ihnen auf dieselbe Stufe. Den Synedristen dagegen, die sich unter der Menge befanden, legt er speziell den Ehrennamen πατέρες bei, welches eine ungenaue Übersetzung des hebräischen אבות ist.

Digitized by Google

Auch den dritten oben angedeuteten Punkt berücksichtigt der Apostel im Eingange: Er orientiert seine Zuhörer über den Gegenstand seiner Rede. Sie sollen nämlich von ihm seine Verteidigung hören gegen die Anklagen, die man wider ihn erhoben hat (c. 21, 28).

Auf die kurze Einleitung folgt gleich die Ausführung. Ἐγὼ μέν εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος ist die These, die er im ersten Teile der Rede beweisen will. Mit Rücksicht auf die Beschuldigungen seiner Gegner nennt er sich einen Juden, was er durch das vorangestellte ἐγὼ besonders betont. Obgleich mit ihm ein Wandel vorgegangen ist, ist er doch seiner Nationalität nach ein Jude geblieben. Als Geburtsort nennt er Tarsus in Cilicien. Er ist also in der Diaspora geboren. Aber dies ändert an seinem jüdischen Charakter nichts. Denn schon frühzeitig kam er in die Schule des Gamaliel, um bei ihm seine wissenschaftliche und religiöse Bildung zu erhalten. Er hebt dies deshalb hervor, um den Beweis zu erbringen, daß er durch und durch nach pharisäischen und nationalen Grundsätzen erzogen ist. Für ihn ist nun hier die religiöse Seite seiner Erziehung die Hauptsache, weshalb er hinzufügt: πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου, d. h. nach der Strenge des pharisäischen Gesetzes, nach welcher auch die kleinsten Kleinigkeiten befolgt werden mußten. Und dies alles zu Jerusalem, dem Mittelpunkte des religiösen Lebens der Juden! Aber seine gute Erziehung ist nicht fruchtlos geblieben. Dies beweist sein großer Eifer, mit dem er die Verfolgung der Nazarener betrieben hat. Denn diese richtete sich nicht allein gegen Männer, sondern sogar gegen Frauen, die doch in religiöser Beziehung bei den Juden gar nicht oder sehr wenig in betracht kamen. Aus dieser Bemerkung des Apostels ist ersichtlich, daß sich auch schon frühzeitig Frauen dem Christentume anschlossen. Als Zeugen für seinen Verfolgungseifer nennt er den Hohenpriester, der ihm auf seinen Wunsch ein Schreiben ausgestellt hatte, um sich bei dem Synagogenvorsteher in Damaskus über seine Vollmacht auszuweisen, als er dahin zog, um die Christen von dort zur Bestrafung nach Jerusalem zu bringen. Aus dieser Absicht des Apostels geht hervor, daß die Christen sich damals noch nicht völlig vom Stamme des Judentums losgelöst hatten, vielmehr noch den Tempel besuchten und auch wohl an den jüdischen Opfern teilnahmen.

Digitized by Google

Mit der Erwähnung der Reise nach Damaskus geht Paulus zu dem zweiten Teile der Rede über, was schon durch das vorangestellte ἐγένετο δέ angedeutet ist, und zwar handelt V. 6—11 über die Erscheinung Jesu vor Damaskus, V. 11—16 über die Vollendung der Bekehrung durch Ananias. Der Apostel schildert zunächst, wie ihn mitten auf dem Wege der Verfolgung die göttliche Gnade ereilte, indem sich ihm Jesus von Nazareth als den Messias in himmlischer Herrlichkeit offenbarte. Dieses Ereignis bildet den Höhepunkt seiner Rede sowie seines ganzen Lebens. Er wußte jetzt, daß Jesus von Nazareth der Sohn Gottes war. Ihm mußte er sich anschließen, weil er sonst gegen Gott selbst gefrevelt hätte. Daß er der Religion seiner Väter untreu geworden, ist nicht auf seinen Entschluß sondern auf den Willen Gottes zurückzuführen, der ihn zur Verkündigung der Heilsbotschaft auserkoren hatte. Damit gibt er den Juden auf eine feine, schonende Weise zu verstehen, daß sie durch den Haß, den sie gegen ihn hegen, eigentlich als Feinde Gottes auftreten. Denn Gott hat ihn zu dem gemacht, was er ist.

Im zweiten Abschnitte dieses Teiles weist Paulus auf die vermittelnde Tätigkeit des Ananias, eines frommen Judenchristen, hin, der ihn im Auftrage des Herrn heilte und durch die Taufe in die christliche Gemeinde aufnahm. Er verfolgt dabei das Ziel, den Juden zu zeigen, daß sich seine Bekehrung in ihrem ganzen Verlaufe unter der Leitung Gottes vollzogen habe.

Der letzte Teil endlich soll dem Beweise dienen, daß sein Herz auch im Christenstande für sein Volk stets geschlagen hat. In seiner Liebe zu ihm ging er soweit, daß er sogar einen Einwand zu erheben wagte gegen den Befehl des Herrn, Jerusalem sofort zu verlassen, weil seine Predigt fruchtlos sein werde, und erst der zweiten Aufforderung, den Heiden das Evangelium zu predigen, Folge leistete. Als aber die Juden hörten, daß er vom Herrn unter die Heiden gesandt worden sei, erhoben sie ein lautes Geschrei, so daß der Apostel die Rede abbrechen mußte. Und sie schickten sich an, ihn als Gotteslästerer zu steinigen. Aber er wurde auf Befehl des Tribunen in die Burg geführt und entging so ihrer Wut.

Dies sind in Kürze die Hauptgesichtspunkte der Rede. Zwei Momente in ihr sind besonders von der größten rednerischen Bedeutung: die feine, das Seelenleben der Juden berücksichtigende

Digitized by Google

Argumentation und die Einheit, die sich darin zeigt, daß der Apostel bei jedem Beweise in schonender Form das Ziel der Rede durchblicken läßt: Euer Haß gegen mich richtet sich in letzter Linie gegen Gott selbst; darum bedenket, was ihr tut! Diese Rede gehört zu dem Besten, was die heilige Schrift in dieser Hinsicht bietet. Daher ist sie wohl wert, auch einmal vom rhetorischen Standpunkte aus beleuchtet zu werden. X. Y.

VII.

Literatur.

Florilegium patristicum digessit vertit adnotavit *Gerardus Rauschen*, Dr. Theol. et Phil. SS. Theologiae in univers. Bonn. prof. p. e. fasc. II. S. Justini Apologiae duae (IV et 101 p., 8°, ℳ 1.50, cart. ℳ 1.70) Bonnae 1904 — fasc. III. Monumenta minora saeculi secundi (IV et 106 p., 8°, ℳ 1.50, cart. ℳ 1.70) Bonnae 1905.

Das treffliche Unternehmen Rauschens, das im Anfange des J. 1904 unter so günstigen Auspizien begonnen wurde, ist seitdem durch die zwei vorliegenden Hefte in glücklicher Weise fortgeführt worden.

Das II. Heft der Sammlung ausgewählter Väterschriften enthält die beiden Apologien Justins, und zwar bietet es den griechischen Text der Verteidigungsschriften vollständig, die lateinische Übersetzung aber nur bei den wichtigern Stellen. Bezüglich des griechischen Textes ist dann noch der Unterschied gemacht, daß von der ersten Apologie die Kap. 34—54 incl., von der zweiten die Kap. 4—15 in einem Anhange gesondert mit kleineren Typen gedruckt sind, während das übrige in der aus dem ersten Heft bekannten klaren und deutlichen Form gesetzt ist. — Manche werden denken, die Apologien Justins verdienten wohl nicht in ihrer ganzen Ausdehnung die Aufnahme in eine solche Anthologie, allein es lassen sich doch auch gute Gründe für Rauschens Verfahren anführen. Gewiß sind Krügers Bemerkungen in der Vorrede seiner Ausgabe der Apologien Justins zutreffend: Es gibt kaum „eine Schrift der ersten Jahrhunderte, an die sich ganz ungezwungen eine gleich reiche Fülle von Bemerkungen aus a l l e n Gebieten der Kirchen- und Dogmenge-

Digitized by Google

schichte knüpfen läßt." Aber auch abgesehen von dem Licht, das viele Stellen der Apologie Justins auf wichtige Fragen der Kirchengeschichte des Altertums werfen, „äußern," wie Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Literat. I, S. 197) richtig sagt, „die Schriften Justins eine unerschöpfliche Anziehungskraft. Es spricht aus denselben eine liebenswürdige Persönlichkeit, ein offener und ehrlicher Charakter, welcher tut, was er kann, um zu einer Verständigung mit dem Gegner zu gelangen. Er empfindet tief und schmerzlich die Schutz- und Wehrlosigkeit der Christen, läßt sich aber in der Überzeugung von dem endlichen Siege der Wahrheit über die Willkür nicht beirren." Man kann es darum dem Herausgeber nur danken, daß er diese so hervorragenden Denkmäler einer aus der Not der Zeit geborenen, die gewaltige innere übermenschliche Kraft des Christentums so deutlich zeigenden Literatur im Urtext weitern Kreisen zugänglich gemacht hat. — Die Prologomena sind kurz, orientieren aber gut über Verfasser, Entstehungsverhältnisse, Disposition und Editionen der Apologien. Der griechische Text beruht vornehmlich auf den Ausgaben Otto's (Opera S. Justini, 3. ed. Jenae 1876) und Krügers (2. ed. Freiburg 1896), die lateinische Übersetzung rührt zum Teil von Rauschen selbst her, zum Teil bietet sie den revidierten lateinischen Text der Ausgabe Otto's. Die Anmerkungen, die nicht sehr zahlreich und auch nicht sehr umfangreich sind, erläutern schwierigere Stellen.

Besonderes Lob verdient das nächste Heft der patristischen Chrestomathie. Es leistet allen, die sich mit der Einleitung zum neuen Testament beschäftigen, ebenso gute Dienste, wie den Kirchenhistorikern. Enthält es doch das muratorische Fragment, die sog. „Logia Jesu", einen Abschnitt aus dem apokryphen Petrusevangelium, ausgewählte Kapitel aus dem sog. Protoevangelium des Jakobus, ferner die Aberkios-Inschrift, die Acta s. Apollonii, die Martyrien von Karpus, Papylus und Agathonike sowie des heiligen Justinus und seiner Gefährten, endlich die Akten der scilitanischen Martyrer. Nirgends findet man wie hier die wichtigsten Quellen zur Geschichte der Kirche des 2. Jahrhunderts in einem so kleinen Hefte vereinigt. Was läßt sich nicht alles an der Hand des hier zusammengestellten Materials ausführlich erörtern: Die Fixierung des neutestamentlichen Kanons, die Lehre der alten Kirche über die hl. Eucharistie, die Arkandisziplin, die

Digitized by Google

wichtigsten Punkte der christlichen Archäologie, der Kampf zwischen Kirche und Gnostizismus, die Lage der Christen im römischen Reiche, die Verteidigung der christlichen Religion durch die Apologeten, die Verbreitung des Christentums nach Gegenden und Ständen usw.! Und zugleich weht uns aus mehr als einem der hier mitgeteilten Schriftwerke die ganze Kraft und Glut heiliger Liebe zu Christus und seinem Reiche, wie sie in der alten Kirche herrschte, entgegen, so daß eine Lektüre dieser Anthologie nur erhebend und begeisternd wirken kann. Möge darum dieses Heft die verdiente weite Verbreitung finden und immer mehr Interesse für die Geschichte der Kirche wecken!

Im einzelnen sei Folgendes hervorgehoben: R. hält an dem lateinischen Original des muratorischen Kanons fest; als dessen Vaterland ist er geneigt Nordafrika anzunehmen. In den ausführlichen Anmerkungen verwertet er vorzugsweise — aber keineswegs ausschließlich — Zahns Studien zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Ref. hat die Bezugnahme auf „Belsers Einleitung in das neue Testament" S. 735 ff. mit Bedauern vermißt. In der Einleitung wird gesagt, daß der Autor des Fragmentes den Hebräer-, Jakobus- und dritten Johannes-Brief wie auch die beiden Petribriefe nicht nenne und sie deshalb für apokryph gehalten zu haben scheint. Sollte diese Folgerung nicht zu weit gehen? Pag. 35, n. 58 heißt es: Tertiam s. Johannis epistolam auctor Fragmenti *ignorasse* videtur. Bezüglich der übrigen Briefe wird man wohl auch nicht mehr aus dem Schweigen ableiten können. — Über das religiöse Bekenntnis des Aberkios urteilt R.: Christianus an ethnicus fuerit, pro certo hodie definiri nequit; attamen Christianum eum fuisse multo verisimilius mihi esse videtur. Durch die eingehenden Erläuterungen zur Inschrift hat es R. jedem Leser dieses Heftes leicht gemacht, sich selbst über die Frage ein Urteil zu bilden. Wer unbefangen die zum Teil so seltsamen und gezwungenen Erklärungsversuche mancher Verteidiger des heidnischen Charakters der Inschrift liest, wird sich höchlich verwundern ob des starken Glaubens, den manche gefeierte Männer bekunden, um ja keine Konzessionen an den Glauben machen zu müssen. — Ob es zweckmäßig war, so umfangreiche Abschnitte aus den Apokryphen in ein Florilegium patristicum aufzunehmen, wie es hier geschehen ist, kann man bezweifeln; allein nur auf diese Weise erhält man eine rich-

Digitized by Google

tiges Bild von der Arglist, mit der die Gnostiker ihre Irrtümer zu verbreiten suchten; zugleich tritt auch durch die Vergleichung dieser häretischen Machwerke mit den ächten Evangelien die Einfachheit und Natürlichkeit der kanonischen Schriften, dieses unverkennbare Zeichen ihrer Zuverlässigkeit, um so klarer hervor.

Im Unterschiede vom II. Hefte der vorliegenden Sammlung werden im III. Hefte die griechischen Texte sämtlich mit lateinischer Übersetzung geboten. Diese rührt bei der Aberkios-Inschrift und bei den Akten des Apollonius vom Herausgeber selbst her, bei den übrigen Schriftstücken benützte er die Vorlagen früherer Editionen. Er hat aber diese keineswegs einfach abdrucken lassen, sondern bei ihnen ebenso wie bei den griechischen Originalen an zahlreichen Stellen die bessernde Hand angelegt.

Möge eine freundliche Aufnahme, die den bis jetzt erschienenen Teilen des Florilegiums so sehr zu wünschen ist, den Herausgeber zur baldigen Fortsetzung seines zeitgemäßen Unternehmens ermutigen! J. Schmidt.

Rolfes, Dr. Eugen, **Aristoteles' Metaphysik,** übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Erste Hälfte, Buch I—VII, 216 S. 8°. Zweite Hälfte, Buch VIII—XIV, 200 S. 8°. — 2. und 3. Band der im Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig erscheinenden Philosophischen Bibliothek, 1904. Preis des ganzen Werkes ℳ 5.—.

Das vorliegende Werk ist mit besonderer Freude zu begrüßen. Der Urtext der aristotelischen Schriften bietet ja selbst dem gewiegtesten Philologen ganz außerordentliche Schwierigkeiten, und ohne philosophische Schulung sind überaus viele Stellen der aristotelischen Metaphysik, „dieser vielleicht schwierigsten Schrift des Altertums" (so A. Schwegler) selbst einem scharfsinnigen Geiste schlechterdings unverständlich. Da nun anderseits Aristoteles einen so durchschlagenden Einfluß auf die Entwicklung der gesammten scholastischen Philosophie gehabt, und — was wir besonders betonen möchten — im Zurückgehen auf Aristoteles selbst sich wieder einmal ein Einigungspunkt zwischen den Philosophen auf katholischer Seite und denen auf nichtkatholischer Seite darbietet, von welchem aus letztere auch leicht zu einer gerechteren Würdigung der Scholastik gelangen können, ist es gewiß hochverdienstlich die aristotelischen Schriften in trefflicher Übersetzung mit gediegenem Kommentar weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

Digitized by Google

Es lagen zwar schon Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in's Deutsche vor, die von Alb. Schwegler 1847, die von Herm. Bender 1870, die von J. H. v. Kirchmann 1871 und die von Bonitz 1890, aber selbst die beste von diesen, die von Bonitz, ließ noch Manches zu wünschen übrig. Rolfes nun, der als Aristoteleskenner in der Gelehrtenwelt hochgeachtet dasteht, bietet eine geradezu vortreffliche Übersetzung. Betreffs der Methode, die er beim Übersetzen gebraucht, bemerkt er selbst in der Einleitung: „Wir haben uns beflissen wörtlich zu übertragen; man sollte aus der Übersetzung das Griechische rekonstruieren können." Der Übersetzung schickt er eine längere Einleitung voraus, in welcher er den aristotelischen Begriff der Metaphysik bespricht, den Inhalt der einzelnen Bücher der aristotelischen Metaphysik darlegt und sein kritisches Urteil über die vielbesprochenen Beziehungen der einzelnen Bücher der Metaphysik zu einander abgibt. Jedem der beiden Bände ist dann eine große Anzahl gediegener, scharfsinniger Anmerkungen beigefügt. Besonders beachtenswert sind die Anmerkungen, welche Rolfes zu den so gewaltig imponierenden, leider aber auch vielfach mißverstandenen Erörterungen des Aristoteles über die Gottheit im zwölften Buche der Metaphysik gibt. Wir möchten auch speziell Rolfes darin beistimmen, daß er in Gegensatz zu so vielen anderen Aristoteles dahin deutet, daß er auch Gottes Allwissenheit und Fürsorge für die Welt gelehrt. Auch halten wir mit Rolfes dafür, daß Aristoteles den Kreatianismus vertreten. Darin vermögen wir Rolfes nicht zuzustimmen, daß Aristoteles die Ideenlehre des Plato mißverstanden haben soll. Aristoteles, dessen eminente Geistesschärfe wir bewundern, den Plato als den „νοῦς" seiner Schule ansah, war ja volle 20 Jahre Schüler des Plato, und da soll er diesen Fundamentalartikel der platonischen Philosophie, der immer wieder und immer wieder in der Schule Plato's zur Sprache kommen mußte, grade in der wichtigsten Beziehung so völlig falsch verstanden haben? Das läßt sich nicht annehmen.

Wir gratulieren Dr. Rolfes aufrichtigst zu der hervorragend verdienstlichen Arbeit und wünschen von Herzen, daß sein Werk weite Verbreitung finde und seiner Gediegenheit entsprechend recht viel Gutes stifte.

Bonn. J. Kirschkamp.

Digitized by Google

Lives of the English Martyrs declared Blessed by Pope Leo XIII. in 1886 and 1895. Written by Fathers of the Oratory, of the secular clergy and of the Society of Jesus. Compiled and edited by Dom *Bede Camm*, O. S. B. of Erdington Abbey. Volume II Martyrs under Queen Elizabeth. London. Burns and Oates 1905. 8°. XLI, 691 pag. 7½ shill.

Der erste Band dieses köstlichen Buches wurde im Katholik 1904, II, 154 von mir zur Anzeige gebracht. Ungeachtet einer schweren Krankheit, die ihn befallen, konnte der emsige und kenntnisreiche Herausgeber, Dom Beda Camm, Konvertit und Mitglied der Benediktiner-Kongregation von Beuron in der Abtei Erdington bei Birmingham, im Verein mit seinen Helfern das Werk derart fördern, daß heute der zweite Band ans Licht getreten. Beiträge haben außer Camm geliefert die Oratorianer vom h. Philipp Neri. Sebastian Bowden und Edward Keogh, Professor George Phillips vom Ushaw Kolleg bei Durham und der Jesuitenpater John H. Pollen. Der letztere, zufolge seiner magistralen Arbeiten im Gebiete der englichen Kirchengeschichte wie nicht leicht ein anderer hierzu befähigt, hat den Band mit einer gehaltvollen Vorrede ausgestattet.

In mehr als einer Hinsicht verdient dieselbe auch bei uns auf dem Festlande eingehende Beachtung. Sie behandelt 1. Elisabeths kirchenpolitische Gesetzgebung. 2. Den Widerstand gegen die letztere, der als Verrat am Landesherrn aufgefaßt wurde. 3. Die Erhebung in Nordengland 1569. 4. Die Bannung der Königin durch Pius V. 5. Die Blutzeugen von 1570 bis 1572. 6. Verstärkung des Missionseifers und der Verfolgung. 7. Gründe der Heftigkeit der Verfolgung. 8. Die Verfolgung auf dem Siedepunkt. 9. Gerichtliches Verfahren wider die Blutzeugen. 10. Geschichtsquellen. Pollens Ausführungen unter 4, 6 und 8 erscheinen von hervorragender Bedeutung. Zu den Irrtümern katholischer Politiker rechnet er den mit Zustimmung Gregor XIII. nach Irland unternommenen Zug des Thomas Stukely, der den Zorn Elisabeths besonders anfachte.[1]) Die Exkommunikation der Königin durch den hl. Stuhl möchte er durchaus nicht in allweg billigen. Aber als echter Historiker sucht er sie aus den Zeitumständen zu erklären und

1) Vgl. meine Geschichte der katholischen Kirche in Irland II (Mainz 1890), 170.

Digitized by Google

hebt auch die heilsamen Wirkungen hervor, welche sich aus diesem Aktenstück herleiteten. Zu jenen rechnet er die Nachricht über die Wahrscheinlichkeit des Aufstandes in Nordengland (14. Nov. 1569). Bei der Mangelhaftigkeit der Verkehrsmittel geschah es, daß die Kunde über die Niederwerfung des Aufstandes den Papst erst dann erreichte, als die Bannbulle schon erlassen war (25. Febr. 1570). „Die Bestimmungen über die Absetzung der Königin bedeuteten einen vollständigen Mißerfolg und brachten wirklich Schaden. Aber die Exkommunikation hat der Kirche im Großen und Ganzen, insbesondere aber den Katholiken unserer Heimat nicht wenig genützt. Denn da, wie wir gesehen, für die englischen Katholiken die größte aller Schlingen ihr blinder Gehorsam gegen den Landesherrn sogar in Sachen des Glaubens und des Gewissens bildete, so trug die Bannung der Königin viel dazu bei, diesen Schleier von ihren Augen zu entfernen" (XVI). Jetzt wandten sich zahlreiche Engländer nach Löwen, wo sie mit ihren Schriften den alten Glauben verteidigten. Mit Recht hat die Hochschule von Löwen in einer aus Anlaß der dritten Hundertjahrfeier der Bodleana in Oxford 1902 der dortigen Universität überreichten Adresse dieser ehrenvollen Tatsache rühmend gedacht (22).

Was aber die Art des gegen die Blutzeugen beliebten Gerichtsverfahrens betrifft, so möchte man weniger die häufige Anwendung der Folter beklagen, als vielmehr die elend verhüllte Heuchelei, mit welcher die Vertreter der Gerechtigkeit den Angeklagten solche Fragen vorlegten, welche geeignet waren, sie in Widersprüche zu verwickeln und ihnen solche Aussagen zu entlocken, welche mit beinahe unausweichlicher Notwendigkeit ihren Untergang herbeiführen mußten. Pollen bemerkt kurz, aber treffend: „Das schlimmste Verbrechen der Verfolger unter Elisabeth lag in ihrer Heuchelei" (XXXII).

Von 24 Martyrern, die zwischen 1570 und 1583 für den katholischen Glauben ihr Blut vergossen, wird uns ihr Leben und seliger Ausgang erzählt. Was die vorliegende Schilderung auszeichnet, das sind die nur einem Engländer nach mühevollem Suchen zugänglich gewordenen, heute fast verschollenen kostbaren Nachrichten über die Seligen, welche von Augenzeugen, oder Zeitgenossen verfaßt wurden. Einen besondern Wert legten die Verfasser auf die Angabe über heute noch vorfindliche Reliquien

Digitized by Google

der Seligen. Von den letztern waren 16 Weltpriester, vier gehörten der Gesellschaft Jesu an und 5 dem Laienstande. Einem Seligen begegnen wir, Robert Johnson, welcher 1. Oktober 1571 in das *Collegium Germanicum* zu Rom aufgenommen wurde und hier seine Ausbildung empfing (474). Die Darstellung ist einfach, nüchtern, wirkt aber mit ihrer ungeschminkten Wahrheit um so nachhaltiger auf den Leser ein. Sämtlichen Blutzeugen ist eigentümlich das unerschrockene Bekenntnis der päpstlichen Lehrgewalt. Als der Selige Everard Hanse gefragt wurde, ob der Papst irren könne, erwiederte er, in seinem Leben und seinen Schriften sei er dem Irrtum als doctor privatus unterworfen, „aber nicht bei richterlichen Entscheidungen in Fragen der Kontroverse" (255).

In England erzählt man sich, bei den in Rom geführten Verhandlungen über die Wiederherstellung der englischen Hierarchie habe Kardinal Castracane den Einwand gemacht, die Engländer seien eine Rasse mit der Neigung, der Auktorität sich zu widersetzen. Triumphierend habe Wiseman auf die glorreichen Blutzeugen hingewiesen, welche für den Primat Petri in den Tod gegangen (Tablet 1905, II, 130). In ausgiebigem Maße kann der obige Band die Wahrheit dieses Hinweises bestätigen. Zugleich bildet er aber auch eine kraftvolle Apologie der katholischen Kirche und ihrer unvergänglichen Heiligkeit.

Aachen. A. Bellesheim.

„Les Saints" St. **François de Borgia** (1510—1572) par *Pierre Suau*. Paris. Victor Lecoffre 1905. 12°. pag. V, 204. frcs. 2.—.

Hier empfangen wir ein wahrheitsgetreues Bild des dritten Generals der Gesellschaft Jesu, bei dessen Herstellung dem Verfasser der Grundsatz voranleuchtete: „der Hagiograph hat in höherem Grade als jeder andere Geschichtschreiber die Verpflichtung, aufrichtig zu sein" (IV). Der Marquis von Lombay, der Herzog von Gandia, der Vizekönig Karls V in Katalonien, der treue Diener Philipp II., der einfache Jesuitenpater und einflußreiche General des Ordens hat das Unglück gehabt, ebenso von der Geschichtschreibung, wie von den Vertretern der Malerzunft entstellt zu werden (180). Der Verfasser wünscht der Wahrheit und damit den Interessen des Heiligen zu dienen, welcher irdische

Digitized by Google

Aussichten der Erlangung idealer Güter zum Opfer gebracht. Seine ungedruckten und gedruckten Quellen, vor denen man alle Achtung haben muß, werden im Vorwort namentlich angeführt. Wenn Suau angesichts des Reichtums neuer Druckwerke der spanischen Jesuiten unserer Tage nicht ausführlicher geworden, dann tröstet einen die Mitteilung, es sei diese Schrift gleichsam eine Abschlagszahlung eines ausführlichen Werkes, welches den Helden unter Berücksichtigung der Verhältnisse jener tiefaufgeregten Periode, in welche sein Leben fiel, schildern werde. Weil der Verfasser sich nach dem Programm der „Saints" kurz zu fassen gezwungen war, sind manche Punkte mehr angedeutet, als entwickelt. Dahin möchten wir zählen das Verhältnis des Heiligen zu Philipp II., zu der Kaiserin Isabella, insbesondere zum P. Nadal, dessen handschriftlicher Nachlaß jetzt in die Öffentlichkeit tritt. Die beiden ersten Teile mit den Überschriften: Der Hofmann und der Staatsmann dienen dem dritten Teil mit dem Titel der Gottesmann als Hintergrund. Sie schildern das Spanien des 16 Jahrhunderts mit seinen Schatten- und Lichtseiten und lassen den Läuterungsprozeß erkennen, welchen Franz von Borgia, der würdige Urenkel Alexanders VI., durchmachen mußte, um der „heilige Herzog von Gandia" zu werden. Angesichts der Tatsache, daß seine Großmutter Maria Enriquez de Luna, seine Tante Isabella, drei Schwestern in den Orden der Klarissen traten, bemerkt der Verfasser: „Selten ist die Heiligkeit einem Boden entsprossen, der in höherem Grunde unrein und weniger geeignet gewesen, sie zu tragen . . . diese Erneuerungen der Unschuld nach Zeiten sittlicher Verderbnis beweisen den göttlichen Ursprung der Kirche" (3).

Der „Gottesmann" beansprucht das lebendige Interesse der katholischen Kirche. Von der weitreichenden Tätigkeit des Generals (1565—1572) für Rom, für den Orden und die deutsche Kirche wird ein anziehendes Bild entworfen. An Franz Borgia erinnern die Jesuitenkollegien in Lüttich, Ingolstadt, Würzburg, Fulda, Braunsberg. Das war die Frucht der Freundschaft zwischen Borgia und den Kardinälen Hosius und Truchseß. Überhaupt bemerkt der Verfasser: „Nach dem hl. Ignatius gibt es keine Persönlichkeit, welcher sie (die Gesellschaft Jesu) in höherem Maße zu Dank verbunden ist" (196). Am 30. September 1572 in Rom verschieden, zählt Franz von Borgia, der

große Beter, zu den ruhmvollen Gestalten der katholischen Gegenreform. A. Bellesheim.

„Les Saints." **Saint Odon** (879—942) par *Dom Du Bourg*, prieur de Sainte Marie. Paris, Victor Lecoffre. 1905. 12°. XII, 214 pag. Frcs. 2.—.

Ein bahnbrechender Benediktiner des zehnten Jahrhunderts von einem seiner Ordensbrüder unserer Tage in seiner weit reichenden Tätigkeit verständnisvoll geschildert. Das letztere Prädikat gilt namentlich dem Standpunkt des Verfassers, welcher die Aufgabe, die Rechte der geschichtlichen Kritik mit der Berücksichtigung des übernatürlichen Elementes im Leben der Heiligen zu verbinden, in geschickter Weise gelöst hat. Über diese Pflicht, wie über die Notwendigkeit, sich in die Zeit und den Gedankenkreis des Helden der Biographie zu versenken, enthält die Vorrede goldene Worte, deren Befolgung nicht scharf genug betont werden kann. Auch der das Personenbild umspannende Rahmen der zeitgeschichtlichen Verhältnisse wird dem Leser kurz, aber hinreichend vorgeführt. Den Sohn der vornehmen fränkischen Eltern Abbo und Silvia lernen wir kennen in seinem Werdegange in den Stätten des Ritterdienstes, in den Schulen der Klöster, im Kollegiatstift in Tours, dann als Benediktiner in Baume und im berühmten Cluny. Alle Achtung vor dem religiösen Hauch, der aus mittelalterlichen Schenkungsurkunden uns entgegenweht. Ihre Bedeutung wird aber schwerlich gesteigert durch verächtliche Bemerkungen über den modernen „inévitable clerc de notaire", denen man S. 67, zum Glück nur ein einziges Mal im ganzen Buch, begegnet. Ohne durch gelehrten Ballast den Leser zu quälen, schildert Du Bourg den hl. Odo während seiner Stellung als Abt von Cluny, als Reformator, der durch Geduld und Sanftmut reformfeindliche Naturen gewinnt, als Gelehrten und einflußreichen Schriftsteller, dessen Leistungen auch die Aufmerksamkeit moderner Forscher fesseln. „Odo in Rom" lautet eines der ansprechendsten Kapitel, welches Odo als Stütze Leos VII. schildert.

Die Lektüre dieser Arbeit gewährt hohen geistigen Genuß.

A. Bellesheim.

Digitized by Google

1. **Zeugnisse deutscher Klassiker für das Christentum** von Dr. phil. Theodor Deimel. Freiburg im Br., Herder 1904. 162 S. *M.* 1.50, geb. *M.* 2.—.

2. **Zitaten-Apologie** von Dr. phil. Theodor Deimel. Zweite Auflage. Freiburg im Br., Herder 1904. 312 S. *M.* 2.—, geb. *M.* 2.80.

1. Dieses „christliche Vademecum für die gebildete Welt" wird in den Herzen unserer studierenden Jugend manchen Zweifel zerstreuen und dem göttlichen Samenkorn des Glaubens wieder neue Keimkraft verleihen. Unser Zeitalter mit seiner Vorliebe für den menschlichen Autoritätsglauben verlangt gebieterisch eine Apologie der fundamentalen christlichen Wahrheiten durch den Mund der führenden Geister der Vergangenheit und Gegenwart. Alle Hochachtung vor einem Autor, der mit solchem Bienenfleiß und zugleich unter möglichster Vermeidung theologisierender Darstellung uns ein solches herrliches Werkchen darbietet. Handliches Format und geschmackvolle Ausstattung werden das Ihrige tun, um uns das Büchlein zum geschätzten Reisebegleiter zu machen.

2. Ähnliche Tendenzen wie das vorhergehende Werkchen zeigt das zweite, hauptsächlich für die studierende Jugend bestimmte. Diejenigen Werke der deutschen Dichter, an welchen unsere Jugend zuerst und fast ausschließlich ihren Wissensdurst stillt, enthalten eigentlich weniges, was zur Stärkung des christlichen Bewußtseins und der Überzeugungstreue im Herzen der studierenden Jugend dienen könnte. Dagegen findet sich in den Prosaschriften der Klassiker ein ungleich größeres und in apologetischer Beziehung wertvolleres Material für solche Zwecke. Der Verfasser legt uns aus der Masse des vorhandenen Stoffes eine vorzügliche Auswahl von derartigen Aussprüchen deutscher Geistesheroen vor. Ein treffliches Hilfs- und Nachschlagebüchlein für unsere Zeit. W. D.

Beßmer S. J., **Störungen im Seelenleben.** Freiburg 1905. 8°. XI u. 172 S. *M.* 2.50. (Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria Laach.)

Beßmer bietet uns eine überaus interessante und belehrende Broschüre dar, die sicherlich nicht allein in Fachkreisen sondern auch in weiteren Kreisen viele Leser finden wird. Er entwirft uns ein ziemlich umfassendes Bild der Störungen und Krankheiten des Seelenlebens und gibt dazu soweit möglich, treffende Er-

Digitized by Google

klärungen, welche die nächsten Ursachen jener Abnormitäten betreffen. Tiefere philosophische Erklärungen behält er sich für ein zweites Ergänzungsheft vor. Dem Gegenwärtigen nach zu schließen darf man etwas Vorzügliches erwarten.

Die Hausfrau nach Gottes Herzen. Gedenkblätter und Gebete den Bräuten und Frauen des katholischen Volkes gewidmet von P. Cölestin Muff. Verlagsanstalt Benziger u. Co., A.-G., 1905. 736 S. 16°. Geb. ℳ 1.60.

Verfasser, Benediktiner von Einsiedeln und z. Z. Pfarrer in Düns bei Feldkirch, Vorarlberg, hat bereits durch zwei herzige Büchlein, „Mit ins Leben" (für Jungfrauen), „Hinaus ins Leben" (für Jünglinge), sich die Liebe des kath. Volkes im Sturm erobert. Auf Drängen der Verlagsanstalt erschien nun obiges gemütvolles Büchlein. „Sein Hauptzweck ist: der katholischen Hausfrau vom ersten Tage ihres Brautstandes an bis zum letzten ihres Lebens, in all den mannigfaltigen Lagen, in die sie kommt oder kommen kann, d. h. in ihrem Brautstand, in der Pflege der Frömmigkeit, in ihrer Gattenliebe und Mutterſorge und in ihrem Hauswesen möglichst praktische und allseitige religiöse Belehrung und Aufmunterung zu bieten. Daneben soll das Büchlein durch die aufgenommenen, dem Stande der Hausfrau entsprechenden Gebete und Andachten auch deren Gebetseifer fördern." Den kleinen zeitgemäßen Betrachtungen, welche plangemäß von physiologischen und medizinischen Belehrungen absehen, über die Pflichten einer guten Braut und Ehefrau sind meist treffliche Gebete als fromme Anmutungen beigefügt. Das hübsche Werk kann unbedenklich jeder Braut eingehändigt werden.

S. M. R.

VIII.

Miszellen.

1. **Geständnisse über die Folgen der Lehre Luthers.** Die Verwüstung, welche infolge des Eindringens der Maximen Luthers in das Volksleben eintrat, ist eine Tatsache, welche einer Erhärtung durch Zeugnisse nicht bedarf. Gleichwohl dürfen wir

Digitized by Google

nicht darauf verzichten, derartige Zeugnisse zusammenzustellen, denn eine so entstehende nubes testium ist immerhin von hohem Werte und manchem Menschen gegenüber von Notwendigkeit.

In Folgendem seien zwei Zeugnisse protestantischen Ursprungs mitgeteilt; das eine zeigt uns die Verwüstung auf dem moralischen, das andere eine solche auf dem Kunstgebiet; das eine ist das Zeugnis eines Zeitgenossen, das andere ein solches aus der Neuzeit.

1) Der Prädikant Joh. Schmelz, gänzlich entmutigt, richtete am 19. Dezember 1554 sein Entlassungsgesuch an die Grafen von Büdingen unter Angabe des Folgenden:

„Es ist allhier in Büdingen — Gott bessere es gnädiglich — eine solche schreckliche Verachtung Gottes, seines heil. Wortes und Sakraments, ein solch schweres, greuliches Gotteslästern bei Jungen und Alten, ein überaus schrecklich verruchtes Leben, ein arm und elend Regiment, daß nicht Wunder wäre, Gott strafte uns alle auf einen Haufen vom Himmel herab, wie Sodoma und Gomorra".

„Wir haben auch (in) guter christlicher Meinung in diesen fährlichen Zeiten alle 14 Tag einen Bettag angestellt, den verachten alle Menschen, kommen etwa 5 oder 10 Personen. So halten wir die Kinderlehr alle Sonntag aufs fleißigste: niemand läßt seine Kinder und Gesinde dahin kommen" u. s. w.[1])

2) Vor kurzem erschien eine Reformationsgeschichte von Oppenheim, verfaßt von J. R. Dieterich, Haus- und Staatsarchivar zu Darmstadt. In Oppenheim und Kurpfalz war der fanatische Kurfürst Friedrich III. Herr; er führte den Calvinismus ein, womit die Verwüstung ungezählter Werke der bildenden Kunst verbunden war. Der Verfasser gesteht folgendes zu:

„Man sieht, wie gründlich verfahren, wie schrecklich in Oppenheim von einem blinden Fanatismus gehaust wurde.[2]) Die rohen Scenen, die sich vor wenigen Monaten in den wormsischen Dörfern und Städtchen, in Neuhausen und Sinsheim, abgespielt hatten, wiederholten sich auch hier. Hat Kurfürst Friedrich auch befohlen, daß von seinen Beamten überall „mit Bescheidenheit" verfahren würde, so ist er trotzdem von der Mit-

1) Rady, Gesch. der kath. Kirche in Hessen 1904, S. 557.

2) Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes, Bd. 4, S. 205 f.

Digitized by Google

schuld an den Ausschreitungen seiner Beamten nicht freizusprechen. Wir hören nicht, daß er die Übergriffe seiner Leute bestraft oder auch nur bedauert hätte."

„Der Verlust, den wir durch die pfälzischen Bilderstürmer erlitten haben, ist nicht abzuschätzen. Aus so vielen, reich ausgestatteten Kirchen, unter denen die St. Katharinenkirche und die Abteikirchen Neuhausen und Sinsheim in erster Linie zu nennen sind, ist so gut wie nichts auf unsere Zeit gerettet worden. Neueren Forschungen wird es vorbehalten bleiben müssen, auf Grund der kümmerlichen Reste, die uns erhalten blieben, eine Geschichte der mittelrheinischen Kunst zu schreiben, die im 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine viel größere Rolle spielte, als wir seither annahmen und annehmen konnten. Dann erst werden wir uns einen ungefähren Begriff von dem Schaden bilden können, den wir durch Friedrichs puritanen Glaubenseifer erlitten haben. Er ist zweifellos weit größer gewesen als der, den wir durch den 30jährigen Krieg und die Raubzüge der Franzosen erlitten haben. Friedrich III. hat der Soldateska eines Tilly und Wallenstein, den Schweden und den Raubgenossen eines Melac nur eine kärgliche Nachlese gelassen." [1])

2. **Zu Pastor, Geschichte der Päpste 3. Band.** Bei dem Ausmalen der Stanzen im Vatikan unter Julius II. (seit Herbst 1508) waren tätig Signorelli, Bramantino, Pinturicchio, Suardi, Lotto und der Niederländer Johann Ruysch.

Ob es bekannt ist, wer dieser letztgenannte Maler war? Er war gebürtig von Utrecht und trat als Weltpriester bei den Benediktinern in St. Martin zu Köln ein. Er bekundete außergewöhnliche Kenntnis in der Astronomie, aber auch in der Malerei hat er sich versucht. Im Chore der Kirche von St. Martin lag ein Graduale, worin er den großen Anfangsbuchstaben des Introitus der Ostermesse *Resurrexi* gemalt hatte. Nachdem er einige Jahre den Klosterhabit getragen, entfloh er und viele Jahre darnach lenkte er seine Schritte nach Rom. Als er hier im päpstlichen Palaste seine Kunst zeigen wollte, hinderte ihn beim Malen sein vom Winde hin und her gejagtes Scapulier, welches er damals trug. Das sah der Papst und

1) Beiträge zur Hessischen Kirchengesch. red. von Diehl und Köhler, I. Bd., Heft 4. Darmstadt 1903. S. 337—338.

Digitized by Google

sprach: Qui te habitu absolvi, hoc quoque libero, im Hinblick auf dieses Scapulier, und so wurde er aus einem Mönche ein Ex-Mönch, unter Zustimmung der Vorgesetzten. Später — nach der Rückkehr ins Kloster — zeigte er die authentischen Dokumente dieser päpstlichen Dispense, alle mit roten Siegeln wohl versehen. In Rom hat er eine Mappa mundi, d. i. Beschreibung der Länder und Orte ediert, wovon ein Exemplar in Blittart, ein anderes im Kloster Rolandswerth bei Bonn (in insula Rolandia) befindlich. Endlich verließ er Rom und kam nach Portugal und wurde hier mit dem Könige sehr vertraut; seiner ausgezeichneten astronomischen Kenntnisse halber wurde er der Flotte vorgesetzt (navibus praeficitur). Endlich des langen Herumfahrens müde und schon durch Alter an Körperkräften gebrochen, kam er ärmer als Irus[1]) zum St. Martinskloster zurück, nachdem er vorher zu St. Paul in Utrecht den Klosterhabit wieder angezogen hatte. Er brachte viele astronomische Instrumente mit, die er gefertigt hatte. Er wollte zwar alle Übungen im Convente mitmachen, konnte aber der Körperschwäche halber nicht, sein Wille war gleichwohl gut und bereit. Er wohnte gesondert in einem südlich an die Bibliothek anstoßenden Zimmer, das von ihm noch lange seine Benennung bewahrte: Ruhschzimmer. Im Refektor hing ein kunstvolles Werk von ihm, welches die Tage, Monate, Himmelszeichen anzeigte. Er starb schließlich an der Schwindsucht in dem oben genannten Zimmer 1533 in frommer Gesinnung und wurde in der gemeinsamen Grabstätte der Brüder beigesetzt.[2])

1) Sprichwörtlicher Bettler aus Ithaka.

2) So berichtet der Benediktiner Hubert Holthuisen, welcher das Leben von etwa 25 in den Jahren 1500—1550 verstorbenen Patres und Fratres zu St. Martin schrieb; seine Arbeit edierte Kessel in Antiquitates S. Martini Colon. 1863, p. 188.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

IX.

Bischof Otto von Freising als Theologe.[1]

Von Dr. Josef Schmidlin.

A. Die Richtung der ottonischen Theologie.

Mit steigendem Interesse wendet sich die Dogmengeschichte der Erforschung der werdenden Scholastik zu. Keiner aber von den Frühscholastikern dürfte bislang von der theologischen Wissenschaft weniger beachtet worden sein als der Bischof von Freising, welcher in Deutschland zu allererst den spätern Teil des aristotelischen Organon eingeführt und dadurch schon ein unschätzbares Verdienst um die Entfaltung der scholastischen Methode sich erworben hat. Und doch liegen seine beiden Werke in der Edition der Monumenta Germaniae jedem zur Hand, und gerade der Bruder des hl. Leopold kann um so mehr Anspruch auf Würdigung erheben, als er ein vielgelesener und wohl der beste Geschichtschreiber des Mittelalters überhaupt, namentlich aber der weitaus hervorragendste Vertreter der medievalen Geschichtsphilosophie war. Seitens der Historiker hat besonders Huber, in der neuern Zeit Bernheim und in etwa auch Hashagen Ottos Stellung in der Theologiegeschichte berücksichtigt, doch nur lückenhaft und keineswegs vorurteilsfrei. Wenn wir hier ausschließlich Ottos Theologie zum Gegenstand unseres Studiums machen, so geschieht es deshalb, weil ihr auch als solcher ein nicht geringer, bisher fast unbemerkter Wert zukommt, der sich allerdings durch die wichtige Rolle des Mannes in der Schriftstellerwelt steigert. In gewissem Sinne bilden auch seine geschichts-

1) Ottos Schriften (Chronik = Chr. u. Gesta Friderici = G.) nach der Schulausgabe (Oktav) v. Wilmans (aus den Monumenta Germaniae), die übrigen mittelalterlichen u. patristischen Autoren meist nach Migne, Patrologia, Series latina. Für die rege Unterstützung, die mir mein Freund H. Dr. Grabmann-Eichstätt zu vorliegender Arbeit zuteil werden ließ, statte ich bei dieser Gelegenheit meinen innigsten Dank ab.

Digitized by Google

philosophischen und kirchenpolitischen Theorieen integrale Teile seiner theologischen, um so mehr als seine Geschichtsphilosophie mehr Geschichtstheologie ist, aber wegen ihrer Bedeutung verdienen sie eine Behandlung für sich; ebenso bleibt seine zum Verständnis unseres Themas nicht unentbehrliche Philosophie einer eigenen Arbeit vorbehalten.[1])

Mit Unrecht hat man den Zusammenhang der ottonischen Theologie mit derjenigen seiner Mit- und Vorwelt, besonders des Gilbertus Porretanus, gegen seine Originalität im theologischen Denken ausgebeutet. Es ist im positiven Charakter der theologischen, speziell der dogmatischen Wissenschaft begründet, daß sie nicht bloß im Mittelalter, sondern überhaupt weniger subjektiv und ungebunden sich entwickelt und die traditionellen Schranken mehr respektieren muß als die Philosophie. An dieses Gesetz der geschichtlichen Kontinuität, das indes gerade im Mittelalter eine große Freiheit in Forschung und Spekulation zuließ, sieht sich auch Ottos Theologie gekettet; daher kommt es, daß sie im Gegensatz zur abälardischen, „so gerne sie sich auch schon den neuen dialektischen Künsten hingibt, doch noch zum größten Teile auf dem alten traditionellen Boden weiterarbeitet".[2]) Gilbert von Poitiers gegenüber kann ihr eine gewisse formelle Abhängigkeit um so weniger zum Vorwurf gereichen, als die auf uns gekommenen Fragmente der ottonischen Gotteslehre, abgesehen von der Eschatologie, eben Gilberts theologischen Streit zum Ausgangspunkt nehmen und zugleich eine historische Erklärung desselben sein wollen.

Viel schwerwiegender wird das Urgieren dieser Abhängigkeit in seinen Folgen durch den Verdacht der häretischen Konspiration mit den Porretanern, welchen Bernheim mit solchem Erfolg angeregt hat, daß selbst bei katholisch-theologischen Darstellungen der ottonischen Theorieen etwas von diesem Makel am Bischof von Freising haften geblieben ist.[3]) Mit genauer Not

1) Erstere Abhandlung erscheint in Grauerts Studien auf dem Gebiet der mittelalterl. Gesch., letztere im Philosoph. Jahrb. der Görresgesellsch., Ottos Eschatologie in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol.

2) Hashagen (Otto v. Freising als Geschichtsphilos. u. Kirchenpolitiker, 1900) 16. Dieser Satz gilt uneingeschränkt nur für Ottos „theologische Versuche".

3) Bernheim (Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke, Mitteil. d. Inst. f. österr. Geschichtsf. VI (1885) I ff.) 10 u. 35 f.; vgl.

Digitized by Google

entrinnt der edle und fromme, für seine Kirche so begeisterte Mönch, welcher sich im Katalog der Heiligen aus dem Cisterzienserorden eingeschrieben findet,[1]) der Anschuldigung formeller Ketzerei und wissentlichen Widerspruchs gegen kirchliche Definitionen nur dadurch, daß den Rheimser Glaubensartikeln die dogmatische Kraft abgesprochen und Gaufreds Darstellung der Vorgänge verworfen wird.

Es wäre vielleicht doch am Platze gewesen, in einer so verwickelten dogmatischen Frage, wie es das Mysterium der Trinität ist, wo selbst beim Theologen die behutsamste Vorsicht auch im Ausdruck obwalten muß, den Spruch zu beherzigen, gegen dessen Anwendung Bernheim sich so energisch wehrt: „Ne sutor supra crepidam.“[2]) Ich glaube wenigstens nicht, daß unter den Theologen keiner so historisch denken sollte, daß er Ottos dogmengeschichtliche Stellung pragmatisch genug erfassen und seine „Bedeutung für die Geschichte der Scholastik“ würdigen könnte; daß auf der andern Seite sich kein Historiker finden ließe, der hinreichend theologisches Wissen und Verständnis besäße, um die Lehre des größten mittelalterlichen Geschichtsschreibers dogmatisch zu prüfen und richtig zu beurteilen. So viel ist sicher, daß Ottos Orthodoxie außer allem Zweifel steht und selbst die Probe der Rheimser Beschlüsse aushält, daß viel eher Bernheims Bedenken als häretisch verurteilt worden wären und auch noch heute verurteilt würden. Ist doch Otto sogar in kontroversen Punkten nicht über seine Aufgabe als Interpret des Porretaners hinausgegangen und hat, ohne ihm beizustimmen, die Lösung unentschieden gelassen.

Der Stand der Frage zwingt uns, einiges über die persönliche Stellung Ottos zur Gilbertschen Affäre vorauszuschicken.[3]) Zwei gleichzeitige Berichte von

den Artikel über Otto v. Fr. im Freiburger Kirchenlexikon. Schon Wiedemann (Otto von Freysingen, 1848) 175 erschien Otto als „ein entschiedener Anhänger Gilberts“.

1) Vgl. Hist. littéraire de la France XIII, 268 ss.

2) Bernheim 1 f. u. 7.

3) Bernheim der von „Beschönigung oder Entstellung der Tatsachen“ und von „Ottos persönl. Voreingenommenheit“ spricht, findet „überall in der Darstellung des Gilbertschen Prozesses unter dem kaum verhüllenden Schleier der Objektivität die Verteidigung der eigensten Ansicht unseres Schriftstellers“ (11) und fühlt sich in dieser Ansicht einig mit den Historikern (7).

Digitized by Google

Augenzeugen stehen uns zu deren Kontrolle zu Gebote. Der eine stammt aus der Feder Gaufreds, des Sekretärs des hl. Bernhard und spätern Abts von Clairvaux, der sich in seinem Briefe „über die Verurteilung Gilberts von Porrée" bewußt die Rechtfertigung seines Herrn zum Zweck gesetzt hat und schon durch seinen leidenschaftlich deklamatorischen Ton die Voreingenommenheit verrät.[1]) Dagegen wägt die vollständigere und aktenmäßigere Darstellung der *Historia Pontificalis* maßvoll Pro und Contra zwischen Bernhard und Gilbert ab.[2]) Während sie, in voller Übereinstimmung mit Otto, von falschen Unterstellungen und von einem Protest der Kardinäle gegen Bernhards Vorgehen erzählt,[3]) weiß der Schüler desselben nichts davon und spricht statt dessen von einer Abschwörung Gilberts und einem päpstlichen Verdikt über seine Lehre, welches Gilberts Biograph unbedingt verwirft.[4]) Schon daraus zieht dieser mit „historischer Sicherheit" den Schluß, daß Ottos Erzählung in allen ihren Teilen wahrheitsgetreu ist.[5])

Auch französische Historiker klagen Ottos Darstellung der Parteilichkeit an (vgl. Martène, Thes. nov. anecd. V, p. 1140; Darras-Bareille, Hist. de l'Égl., t. 26, p. 536), während andere von der alten Schule sie für durchaus wahr halten (Oudin, Commentar. de scriptor. eccles., Lips. 1722; Brucker, Hist. critica Philosophiae, Lips. 1766; Hist. litt. XIII, 282). Bach II, 154, Anm. 92 u. 157, Anm. 99 erklärt vom dogmenhistorischen Standpunkt aus Otto in seiner Erzählung sichtlich für Gilbert gegen Bernhard eingenommen. Dagegen schenkt der neueste Monograph über Gilbert dem ottonischen Bericht das vollste Vertrauen und erblickt darin alle Garantieen für absolute Unparteilichkeit und Interesselosigkeit, die er Gilberts Irrtümern gegenüber umso besser wahren konnte, als er sie nicht annahm (Berthaud 270, 298, 302).

1) Vgl. Bach II, 165; Berthaud (Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, Poitiers 1892) 271, 298 s.; Bernheim 10. Die kleine Schrift bei Migne 185, 587 ss. Schon durch das „nos" reiht sich Gottfried ungescheut unter Gilberts Gegner (vgl. M. 589 C). Berthaud 301 nennt den Brief einen Panegyrikus. In den Hist. litt. XIII, 469 heißt der Verf. Gottfr. v. Auxerre.

2) So urteilt selbst Bach II, 166. Vgl. Bernheim 10; Berthaud 270 s. Der Bericht der Historia, als deren Verf. Joh. v. Salisbury gilt, in den M. G., SS. XX, 522 ss.

3) M. G., SS. XX, 523–525. Vgl. Berthaud 283, 289, 290, 292 ss.; Bernheim 10.

4) Berthaud 297, 300.

5) Berthaud 303. Daß jedenfalls der vorliegende Text Ottos nichts Falsches enthält, beweist B. 302 durch ein sehr einfaches Dilemma. Vgl.

Digitized by Google

Ottos unparteiliche Gerechtigkeit gegenüber den Ereignissen in Paris und Rheims verbürgen uns aber auch die Mäßigung seines Tones, seine Stellung und sein ganzer Charakter, der Ruf der Heiligkeit, in dem er bei seinen Zeitgenossen stand, wie die lautere Wahrheitsliebe, welche unsere Historiker sämtlich an ihm rühmen.[1]) Die persönliche Herzensgüte des Bischofs, der weitschauende Forschungstrieb des Theologen und Philosophen mußten sich mit der strengen Objektivität des Geschichtsschreibers, welcher tendenzlos nur „das Interesse der historischen Wahrheit" suchte,[2]) in der Weise vereinigen, daß er mehr die Probleme anregte als kategorisch löste, daß er milde über alle Verdächtigen urteilte und nicht gleich über sie den Stab zu brechen geneigt war.[3])

Im Streite zwischen Gilbert und Bernhard wurde einem solchen Manne die Entscheidung um so schwerer, als er auf beiden Seiten Gestalten erblickte, die durch ihre Heiligkeit und Wissenschaft Leuchten der damaligen Kirche waren und ehrliches Streben nach Wahrheit mit dem nach strenger Rechtgläubigkeit verbanden.[4]) Mit einem Fragezeichen schließt Otto die Akten des Zwists, indem er daran erinnert, wie auch Weise und Fromme sich oft irren, wie auch der hl. Epiphanius und

---

Clerval 166 n. 1: „Othon de Friesingue et Jean de Salisbury, plus favorables à Gilbert, sont aussi plus dignes de foi que Geoffroi d'Auxerre, secrét. de s. Bern., qui écrivait avec passion et longtemps après les évènements". Auch Petavius (Opus de theologicis dogmatibus I, Ven. 1721), obschon er von Otto sagt, „Gilberto paullo addictiorem fuisse tota illius narratio testatur" (Dogmata theolog., t. I l. I c. 8 n. 5), folgt durchaus der ottonischen Erzählung (ibid n. 4).

1) Vgl. Berthaud 270 s. und die Einleitung zur Geschichtsphilosophie in Grauerts Studien.

2) Berthaud 298, dem schon die ausdrückliche Enthaltung des Urteils am Schluß des Berichts zeigt, daß Otto als bloß erzählender Historiker über den Parteien stehen will. Vgl. das Urteil über Ottos Geschichtswerk: „Ce n'est ni un panégyrique ni une diatribe; c'est une simple chronique, calme, modérée, appréciant les choses d'un point de vue supérieur aux mesquines préoccupations de la partialité" (Berthaud 301).

3) Vgl. die Hist. litt. de la France XIII, 282, 284; Lang (Psychologische Charakteristik Ottos von Freising, 1852) 11 u. 15.

4) Gesta I, 57: „sancti et sapientes viri". Bei Gilbert stach allerdings mehr die sapientia, bei Bernhard mehr die sanctitas hervor. Vgl. Berthaud 284, 287, 289.

Digitized by Google

der hl. Chrysostomus aufs heftigste miteinander gestritten haben.[1]) Antagonismus zwischen zwei geistigen wie sittlichen Größen bringt Ottos hochherziges Gemüt ins Wanken: aber doch neigt der Vorwurf mehr gegen Gilbert hin.

Bei Abälard tadelt er ohne Scheu. Er hat dessen Hochmut erkannt, und rückhaltlos deckt er in meisterhafter Darstellung des Autodidakten intellektuelle wie moralische Schwächen auf, vor allem seine Überhebung gegen Lehrer und Zeitgenossen.[2]) In den abälardischen Händeln nimmt er als Historiker entschieden für Bernhard Stellung und verurteilt aufs schärfste am rein dialektischen Philosophen, wie seine Lern- und Lehrweise, so die rationalistische Vermischung des philosophischen Nominalismus mit der Gotteswissenschaft.[3])

Bei Gilbert, den man wie Abälard verdammt wissen wollte, lag die Sache anders, wie der Chronist wohl einsah.[4]) Denn Gilbert hatte unter tüchtigen Meistern fleißig studiert, wirkte sein ganzes Leben hindurch als Philosoph und Lehrer, benahm sich durchweg ernst und würdig, und war in der Rede ungewöhnlich tief, darum aber auch dunkel für die gewöhnliche Welt.[5]) Das ganze Mittelalter wußte ihn als Gelehrten wie als Charakter viel höher zu schätzen als unsere Zeit.[6]) Auch

1) Gesta I, 57 (O. 87).

2) Gesta I, 47: „Petrus iste litterarum studiis aliisque facetiis ab ineunte aetate deditus fuit, sed tam arrogans suoque tantum ingenio confidens, ut vix ad audiendos magistros ab altitudine mentis suae humiliatus descenderet . . . ipsorumque dictorum pondus, tanquam subtilitatis acumine vacuum iudicans, non diu sustinuit“ (O. 68 s.).

3) Ibid.: „Sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate, non caute theologiae admiscuit“ (O. 69). Bei Wiedemann 166 und Huber (Otto von Freising, 1847) 138 erscheint das Urteil Ottos über Abälard viel zu gelinde.

4) Gesta I, 50: „Sed nec eadem causa nec similis erat materia“ (O. 74).

5) Nach Gesta I, 46 u. 50. Vgl. I, 46: „consuetus ex ingenii subtilis magnitudine ac rationum acumine multa praeter communem hominum morem dicere“ (O. 67); I, 50: „sicut in factis gravem, sic in dictis se ostenderet difficilem, ut nunquam puerilibus, vix autem eruditis et exercitatis quae ab eo dicebantur paterent animis“ (O. 71).

6) Vgl. Hauréau (Histoire de la philosophie scolastique I, 1872) 469 s.: „Il est vraiment extraordinaire que Gilbert ait eu, durant tout le moyen âge, un crédit si durable, et que, de nos jours, on n'ait pas

Digitized by Google

heute gilt er zwar als freier, aber ganz auf dem Boden des positiven Christentums stehender Denker. [1])

Ottos mit einem sanften Anflug von Tadel verbundene Worte über Gilbert und seine Methode zeigen die unerschütterliche Ruhe des Historikers, nicht die Anhänglichkeit des Schülers. [2]) Er nimmt vor allem seine Persönlichkeit gegen ungerechte Angriffe in Schutz; der berückende Zauber, den Gilberts Charaktervorzüge auf sein Gemüt ausüben, ist das Motiv für Ottos Sympathie und historisches Interesse an dem Manne. Aber auch hinsichtlich der Lehre findet er den Grund für Gilberts Verdächtigung mehr in Mißverständnissen als im Mangel an Orthodoxie. [3])

Sein Bestreben mußte es darum auch hier sein, den Lesern die Theorieen Gilberts verständlich zu machen und zu zeigen, wie er dazu geführt worden war; nach dem Satze tout comprendre est tout pardonner konnte aber das schon sehr an Entschuldigung und Apologie streifen. [4]) Andererseits mußte das vielfache Kesseltreiben gegen den frommen und gelehrten Bischof auf Ottos weichen Sinn abstoßend wirken. [5])

---

même pris soin de le rechercher et d'interroger ses écrits avant de le traiter avec dédain".

1) Kaulich (Geschichte der scholastischen Philosophie, I. Teil, 1863) 471 f.

2) Vgl. Huber 166.

3) Vgl. Huber 139. Auch nach der Hist. litt. XIII, 282 war Otto weit entfernt, Gilberts Irrtümer zu adoptieren, sondern fürchtete nur, man habe sie ihm mit Überstürzung zugeschrieben.

4) So beginnt er Gesta I, 53: „Quia vero personam in theologia tanquam rem per se unam praenominatum virum intellexisse diximus, in ipsius sensum paulisper introire libet, quatenus eiusdem judicium dictionis facilius posteris pateat. Ad cujus intelligentiam haec divisio praemittenda videtur". Daß er seinem Programm treu geblieben, beweist das asserebat, dicebat, aiebat gegen Schluß des Kapitels.

5) Gilbert selbst charakterisiert in einer ungedruckten Stelle seiner Vorrede das Gebahren seiner Feinde: „quamvis nos ab eis dissentire garriant quidam temporum nostrorum Ennii atque Pacomii, qui cum nihil didicerunt, opinione sua nesciunt nihil, homines sine ratione philosophi, sine visione prophetae, praeceptores impossibilium, judices occultorum, quorum mores plurimis notos describere nil nostra interest" (vgl. Hauréau, Notices et extraits de la bibl. nation. VI, 20.) Vgl. den Verlauf der Verhandlungen nach allen drei Quellen und Berthaud 274 ss.

Digitized by Google

Selbst das stürmische Temperament Bernhards, des gewaltigen Cisterziensers und großen Heiligen, dürfte in der Beurteilung und Behandlung seines Gegners etwas hart gewesen sein;[1] in seinem Übereifer ist er gerade gegen die zwei Repräsentanten der Frühscholastik, Gilbert und Abälard, so heftig vorgegangen, daß er bei manchen den Verdacht des Ehrgeizes erwecken konnte.[2] „Naturell und Bildungsgang" hatten den Abt und den Gelehrten zu „Antipoden" gemacht.[3] Gewiß war Otto ein tiefer und aufrichtiger Verehrer des heiligen Eiferers, der mit ihm so viele mystische Züge in der Vergangenheit gemein hatte,[4] und schon die seelische Verwandtschaft mit seinem Ordensgenossen konnte ihm nicht erlauben, zu dessen Ungunsten von der historischen Gerechtigkeit abzuweichen.[5] „Ob aber der Abt von Clairvaux", so lautet das taktvolle zarte Endurteil, „in

---

So ganz irrig (Bach II, 157, Anm. 58) ist die Behauptung von Bauz (Die Lehre von der Dreieinigkeit) 519, die Demütigung sei mehr auf der Seite der Gegner als Gilberts gewesen, nicht, wenn auch übertrieben (vgl. die Darstellungen bei Mansi, Baronius u. d. Praef. in opp. Bern.).

1) Vgl. Huber 167; Neander, D. hl. Bernh. u. s. Zeit 82, Anm. 15; Ducreux, D. christl. Jahrhunderte V, 192 f. Gilbert erklärte ihm noch, auf sein Ersuchen um freundschaftliche Besprechung, er werde sich nicht mit ihm in solche Fragen einlassen, da B. zu wenig Theologie kenne (Hauréau 477).

2) Dies hat Wiedemann 171 f. aus seinen Briefen und den allerdings übertriebenen Vorwürfen Berengars nachgewiesen. Vgl. das scharfe Urteil der Hist. pontif.: „Incertum est an zelo fidei an aemulatione nominis clarioris et meriti" (bei Hauréau 475).

3) Die Parallele der Hist. pontif. bei Bernheim 13. Vgl. Bach II, 166.

4) Gesta I, 34: „Erat illo in tempore in Gallia coenobii Clarevall. abbas . . . vita et moribus venerabilis, religionis ordine conspicuus, sapientia litterarumque scientia praeditus, signis et miraculis clarus" (O. 54); I, 50 „bonus vir" u. „tantae auctoritatis" (O. 74); I, 57: „tam humili quam modesto" (O. 86). Aus dem „Unwillen" Ottos gegen Bernhards Vorgehen kann also nicht gefolgert werden, er sei Bernh. stets fremd geblieben (Bach 459). Vgl. Bernheim 12.

5) Wie Martène in dem v. Bach adoptierten Satze behauptet: „Nonnullos tamen ille (Abaelardus) patronos (!) habuit, imprimis Othonem in sanctum Bernardum parum aequum, hominem exterum (!), et uti existimamus parum instructum (!)" (Thes. nov. anecd. V, p. 1140). Die Ansprache der Kardinäle beweist nichts. Die „apodiktische Behauptung" Bernheims 35, Otto sei zu keiner Zeit „ein Geistesgenosse Bernhards" gewesen, hat schon Hashagen 9, Anm. 4 zurückgewiesen, obschon er die theoretischen Differenzen zwischen Otto u. Bernhard zugesteht. Über die äußeren Beziehungen beider vgl. Büdinger § 3.

Digitized by Google

diesem Geschäft aus menschlicher Schwäche und Gebrechlichkeit, da er ja auch ein Mensch war, getäuscht worden, oder ob der Bischof als großer Gelehrter durch schlaue Verhehlung seiner Gesinnung dem Urteil der Kirche entgangen ist, haben wir nicht zu erörtern oder zu entscheiden." [1]) Unter der Voraussetzung dieser historischen Treue indes hätte Bernhard in besagter Sache kaum günstiger beurteilt werden können, als es bei Otto geschehen ist. Selbst den Tadel der Leichtgläubigkeit hüllt Otto in eine Entschuldigung und in ein Lob der Milde. [2]) Aus dem ganzen Satze, der Bernhard charakterisieren soll, wie aus der vorhergehenden Erzählung über dessen Tätigkeit spricht die ungetrübte Hochachtung für den Meister der Mystik und Ascese, aber nicht minder die felsenfeste, auch Heilige und Freunde nicht schonende Unparteilichkeit des Geschichtschreibers, dessen gelinden Argwohn der Abt durch seinen Anflug von Konsequenzmacherei wohl verdient hatte. [3])

Es ist daher durchaus grundlos, in der Erklärung, die Otto von Freising *auf dem Sterbebette* ablegte, daß er alles *widerrufe und zu verbessern bitte*, wenn er je etwas

1) Gesta I, 57 (O. 87). Bach schließt mit Unrecht aus diesem „Raisonnement" auf Ottos Parteinahme für Gilb. (187 Anm. 99). Daß Ottos Unparteilichkeit u. Mäßigung den Bewunderern Bernhards mißfallen habe, ist nach Hist. littér. de la France XIII, 282 natürlich sehr zu vermuten.

2) Gesta I, 47: „Erat enim praedictus abbas tam ex christianae religionis fervore zelotypus quam ex habitudinali mansuetudine quodammodo credulus, ut et magistros, qui humanis rationibus seculari sapientia confisi nimium (!) inhaerebant, abhorreret, et si quidquam ei christianae fidei absonum de talibus diceretur, facile aurem praeberet" (O. 68). Wilmans Vorrede 97 nennt dies ein „tepidum iudicium". Baur 508, Anm. 44 ein treffendes Urteil. Vgl. Berthaud 272.

3) Vgl. Hist. litt. de la France XIII, 281; Wiedemann 171; Gundlach 283. Stark ist allerdings die Analogie mit den Propheten, die nicht immer den spiritus prophetarum haben (Wilmans 97), aber Hohn (Gundlach 283) will sie nicht sein. Man muß bedenken, daß auch das Kardinalskollegium in diesem Falle gegen Bernhard aufgebracht war (Büdinger 337). Vgl. Berthaud 283, 292; Wiedemann 175. Viel heftiger ist Gilberts Ausfall, der gegen Bernhard gemünzt ist; unter denen, die „praecipiunt ut verum falsum et falsum verum", die Sabellianer sind, ohne es zu wissen, die nichts lesen und die Elemente der Wissenschaft vergessen, welche sie in der Jugend gelernt, versteht er nach Hauréau den „herrischen" Abt, der mit allen, selbst dem Papste, in befehlendem Tone gesprochen und nicht über das Dogma philosophieren gelernt haben soll (Not. et extr. VI, 22).

Digitized by Google

zu Gunsten von Gilberts Meinung geschrieben, was jemanden verletzen könne, und daß er im Glauben der Kirche sterben wolle,[1]) eine Anspielung auf seine Stellung zu Bernhard und Gilbert oder gar ein Ketzergeständnis zu erblicken.[2]) Dieselbe rührende Anekdote erzählen die Biographen auch vom hl. Thomas, dem Fürsten der kirchlichen Scholastik, der gleichfalls vor seinem Tode alle etwaigen Irrtümer zurücknahm, und wie bei diesem verrät sie nicht etwa ein jeweiliges Schwanken im rechten Glauben, sondern eine unendliche Zartheit im dogmatischen Empfinden und die Demut des Heiligen.[3]) Dazu mag bei Otto der Einfluß Gerhochs von Reichersberg, mit dem er trotz aller Meinungsverschiedenheit stets eng befreundet blieb,[4]) beigetragen haben; aus dessen Polemik gegen Gilberts Lehre läßt sich aber gegen Ottos Rechtgläubigkeit kein Rückschluß ziehen.[5])

Der Streit zwischen Bernhard und Gilbert ist indes nur eine Episode in dem großen Prinzipienkampfe der werdenden Scholastik. In der Theologie waren es wie in der Philosophie zwei Extreme, zwischen die Otto von Freising sich hineingestellt fand. Neu und Alt, die aristotelische Dialektik und die platonische Weltanschauung stritten sich hartnäckig um die Palme in der Gotteswissenschaft, bis der Gegensatz in Gestalt von Scholastik und Mystik auf friedlichere

1) Rahevinus, Gesta Frider. IV, 11 (O. 243 s.).

2) So tuen es Darras-Bareille, Hist. de l'Égl. 26, 536 s., Bernheim 11 u. Bach II, 154, Anm. 92. Auch Wiedemann 175 vermutet, daß Bernhard gemeint ist.

3) Vgl. Berthaud 302. Eine ähnliche Erscheinung sind die Retraktationen des hl. Augustin. Tatsächlich wurde Ottos Kodex darum nicht verbessert (Wilmans Vorr., O. 98).

4) Über die äußeren Beziehungen zwischen Otto u. Gerhoch vgl. Büdinger § 5. Dessen Urteil ist ganz richtig, daß Otto den Verächter der Philosophie achtete, aber kein Genüge an ihm fand (Büdinger 347).

5) Vgl. Bach a. a. O. In der Epist. ad Ott. Frising. (Ep. n. 19) sagt Gerhoch vom Irrtum eines Schülers des Porretaners: „Qui cum de doctrina Magistri Gilberti sit contextus, qualem in glossis deprehendimus et reprehendimus in scriptis" (Pez VI, 564). Weiter Gerh. ad Ott.: „Nuper venit in manus nostras quidam libellus vestrae prudentiae destinatus, tanquam a vobis examinandus et *approbandus*" (Pez 565); „cum predictus Episc. Gilb. tunc fuerit per Vos et Vestros erga me verisimiliter excusatus" (Pez 571). Vgl. Büdinger 346. Über die äußeren Beziehungen zwischen Otto u. Gerhoch vgl. Büdinger § 5.

Digitized by Google

Bahnen gelenkt wurde. Das Hauptübungsstück der werdenden Scholastik war wie in der Philosophie der Zank zwischen Nominalismus und Realismus, in der Theologie die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen.[1])

Wie im 11. Jahrhundert Mangold der Philosoph[2]) und noch schärfer Otloh von Freising[3]) im Einklang mit dem heiligen Anselmus[4]) das Schwert mit der heidnischen Philosophie gekreuzt, ja gegen die weltliche Wissenschaft und das philosophische Studium überhaupt Stellung genommen hatten, so sahen es im 12. Jahrhundert Bernhard von Clairvaux und Gerhoch von Reichersberg als ihren heiligen Beruf an, die profane Dialektik, die immer stolzer ihr Haupt erhob und das theologische Heiligtum zu entweihen drohte, auf Schritt und Tritt zu bekämpfen.[5]) Die Aufklärung, welche den zurückkehrenden Kreuzheeren auf dem Fuße folgte, die unglaubliche Disputiersucht, die „moderne" Strömung, die sich namentlich der französischen Jugend bemächtigt hatte, schien den ererbten Autoritätsglauben in seinen Grundsäulen zu erschüttern.[6]) Es ist das Hauptverdienst der Viktoriner, so schroff auch sie vielfach den Übergriffen der Dialektik entgegentraten,[7]) beide

1) Vgl. Kraus, Lehrb. d. Kirchengesch., 3. Aufl., S. 347.

2) Namentlich in seiner Schrift gegen Wolfhelm v. Köln (bei Migne 155, 147 ss.; Muratori, Anecd. lat. IV, 163 ss.; M. G., Lib. de lite I, 303 ss). Vgl. über diese Polemik Hist.-pol. Blätter 127 (1901), 389 ff. u. 485 ff.

3) Hist.-pol. Blätter a. a. O., 391 ff. Vgl. seine Klage über die Übergriffe der Dialektik auf das Gebiet der hl. Schrift bei Pez, Thes. Anecd. III, 2, p. 144; ähnlich Petrus Damiani (vgl. Hist.-pol. Bl. 127, 489 und Bach II, 19).

4) Vgl. Kaulich 299 ff. Diese Abneigung gegen die Dialektik, die platon. Trennung von Ontologie u. Theologie sieht Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande) II, 5 u. 9 bereits als Erbstück der Patristik an.

5) Vgl. die 18 Häresieen, die Gerhoch in seiner Epist. ad Adr. papam gegen die 2 Dialektiker Gilb. u. Abäl. aufzählt (Bach II, 391). Dazu Wiedemann 175; Reuter II, 12 u. 15. Über die Stellung der beiden Männer zur Dialektik u. ihre Feindschaft gegen die „inimici crucis Christi", die Philosophen, auch Hashagen 8 f. Vgl. Bach II, 404.

6) Vgl. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter I, 139 ff., 246, 248.

7) Vgl. Bach II, 309 ff., 344; Prantl II, 111; Liebner, Hugo v. St. V. (1832), 55 Anm. 53; J. Hettner, De fidei et scientiae discrim. et consortio juxta ment. H. a S. V., Vratisl. 1875; Hilgenstein, Die Gotteslehre

Digitized by Google

Richtungen, die dialektisch-spekulative und die mystisch-praktische, Glauben und Wissen, einigermaßen versöhnt[1]) und so die Wege der Hochscholastik geebnet zu haben, welche die zwei Wissensgebiete so klar auseinanderhielt und doch so unzertrennlich verband.[2])

Im dialektischen Lager galten unbestritten als Heerführer Abälard und Gilbert, ersterer jedenfalls mit größerem Recht.[3]) Seiner ganzen Anlage nach nicht sowohl Theologe, als dialektischer Philosoph,[4]) sah er als Hauptzweck seiner Wissenschaft an, das Dogma spekulativ zu begründen, gegen die Angriffe der falschen Dialektik zu verteidigen und die Harmonie der übernatürlichen mit der natürlichen Wahrheit klarzulegen.[5]) Dieses Bestreben mußte ihn oft auf die Besprechung des Verhältnisses

d. H. v. S. V. (1897), 144 f.; A. Mignon, Les origines de la scolastique et H. de St. V., Paris 1895, 2 vol. Am leidenschaftlichsten ging Walter v. St. Viktor gegen die neue Kunst vor (Seeberg 61; Reuter II, 15 ff.; Bach 384). Auch Petr. Lomb. weist die Übergriffe der Logik ab (Sent. I, 19, 9).

1) Vgl. Bach II, 361; Baur 520; Haßhagen 9 f. Auch Petr. Lomb. sucht Vernunft u. Autorität möglichst zu verbinden (vgl. Seeberg 60).

2) Vgl. Seeberg 66, 79.

3) Vgl. das Werk Walters v. St. Viktor Contra quatuor labirinthios Francie gegen Abälard, Lombardus, Peter v. Poitiers u. Gilbert, „uno aristotelico spiritu afflatos, dum ineffabilia sancte trinitatis et incarnationis scolastica levitate tractarent“ bei Denifle, Abälards Sentenzen u. die Bearbeitungen seiner Theologia, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte I, 406.

4) Baur II, 457. Vgl. H. Hand, Abäl. u. seine Lehre im Verhältnis zur Kirche u. Dogma, Regensb. 1863; E. Kaiser, Pierre Abélard critique, Frib. 1901, besonders chap. III: Du rôle de la raison et de la dialectique à l'égard de la foi et réciproquement; Reuter II, 3; Kaulich VIII (376 ff.). Über die Verbreitung u. den Einfluß v. Abälards Schriften vgl. Denifle 613.

5) Vgl. Bach II, 42 ff.; Baur II, 459; Kaulich 404 ff. Besonders Introd. ad theol. l. II (M. 178, 1049) u. l. 3 (M. 1211). Daher führt er auch die heidn. Philosophen so oft als Zeugen fürs Dogma ins Feld u. begründet dies vortrefflich mit den Worten des hl. Hieron. (M. 1035 ss.; s. Kaulich 411 u. 415). Vgl. seine ausgezeichnete Verteidigung dieses Standpunktes u. seine schlagende Polemik gegen die, welche „sententia, ne inutilis sit fides et expers meriti, putenter asserunt nil ad Catholicae fidei mysteria pertinens ratione investigandum esse, sed de omnibus auctoritati statim credendum esse, quantumcunque haec ab humana ratione remota esse videantur“ (M. 1050 B) bei M. 1049 ss. u. 1214 ss. (beidemale nennt er die Gegner „suae imperitiae solatium quaerentes“).

Digitized by Google

zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie führen, einerseits zur Verwischung des Unterschiedes beider Gebiete, zur Überschätzung der philosophischen Wissenschaft und zur Übertragung dialektischer Mittel ins Dogmatische verleiten,[1]) andererseits aber auch zur Bekämpfung der dem Glauben fremden Dialektik und Betonung der Vorsicht in Forschung und Ausdruck,[2]) der Verschiedenheit beider Methoden veranlassen.[3])

Noch klarer und bestimmter proklamierte Bischof Gilbert, dessen vorherrschendes Ideal ebenfalls „der Bund zwischen Vernunft und Glaube" war,[4]) das Heterogene der zwei Sphären. Das „Natürliche" und das „Theologische" waren ihm nach Objekt, Prinzipien, Begründungsweise, Methode, Terminologie und Gesetzen zwei durchaus inkommensurable, wenn auch nicht sich widersprechende Wissenschaften.[5]) Darin sucht er die Ursache

1) Auch nach Gilb. soll die Vernunft den Glauben erklären u. bestätigen (Berthaud 210). Vgl. seine Ausführungen über die Güte jeder Wissenschaft M. 178, 1213 s. Viel zu weit geht indes Reuter, Aufklärung I, 225, 227 ꝛc.

2) Vgl. M. 1276 s.: „Magna itaque sollertia adhibenda est in his enuntiationibus, quae de Deo fiunt" (M. 1276 C). Der Glaube gilt ihm als Fundament von allem (M. 1211 D). Vgl. Bach II, 45 ff.; Reuter 238 u. 256.

3) Introd. ad theol. II: „Attendite, quantum ab invicem dissonant divinae et humanae traditiones, spirituales et animales philosophi, sacrarum et saecularium disciplinae . . . Certum quippe est, quoniam unaquaeque scientia atque cujuslibet artis tractatus propriis utitur verbis, et unaquaeque doctrina propriis locutionibus gaudet . . . Quanto magis ergo illius singularis et summi boni tractatores singularia verba quaedam habere oportuit" (M. 1063 C). Vgl. Prantl II, 165; Kaulich 387 u. 418 ff.

4) Berthaud 201. 233 nennt er G. den „trait d'union" zwischen den heidenfreundlichen Vätern u. den „modernen" Theologen. Besonders im „Dialogus" setzte er die Vernunft zur Richterin über die Offenbarung ein, seine Methode gab die Übervernünftigkeit der Mysterien preis (Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, 1864, 230) u. ließ auch die heidn. Philosophen an deren Erkenntnis teilnehmen (Stöckl 232).

5) „Age igitur ingrediamur . . . naturalia et theologica . . . id est naturalia suo modo, et theologica suo" (M. 64, 1256). „Ex quibus theologiae atque physicae aliquas rationes manifestum est esse diversas" (M. 1264 s.; vgl. 1263 D). „Naturalium leges theologica speculatio non omnino admittit" (M. 1303; vgl. 1314 D) „Non enim omnia neque nulla, quae in naturalibus aut mathematicis intelliguntur, in theologicis accipienda sentimus" (M. 1381). Die natürliche Wissenschaft untersucht das Endliche, Vergängliche nach dem Gesetz des Widerspruchs, die Theologie das Ewige, Unveränderliche nach der in der Offenbarung enthaltenen Notwen-

Digitized by Google

des Irrtums der Philosophen und Theologen, der Häresieen des Sabellius und des Abälard, daß sie diesen Unterschied nicht gewahrt und das Natürliche ins Theologische hineingetragen haben.[1] In der natürlichen Ordnung spielt die Vernunft, in der übernatürlichen der Glaube die erste Rolle,[2] und nur auf solche Weise dürfen sich beide verbinden, daß die Vernunft auf dem Glauben aufgebaut ist.[3] Im Prinzip also hatte der Monotheismus nicht erst in der späteren Scholastik „die entschiedene Durchführung der bisher nur unvollkommenen Sonderung einer theologia naturalis von der theologia revelata zur Folge".[4] Erst die Schüler Gilberts, als Sekte der „Porretaner" in der Kirchengeschichte bekannt, haben dann Philosophie und Theologie vollständig zusammengeworfen.[5] Den Porretanus selbst stellt sein Monograph nicht mit Unrecht in der „Fundamentalfrage der Scholastik in die Mitte zwischen Anselmus und Bernardus".[6] Um so flagranter trat aber bei Gilbert in der praktischen Verwertung seiner eigenen Regeln der Widerspruch zu Tage. Der eingefleischte Dialektiker vermochte es nicht, über seinen Schatten zu springen: trotz seiner Verwahrung gegen das Vermengen beider Gebiete spricht er in der Theologie oft genug die Sprache des Philosophen, und die Anwendung seiner dialektisch-kritischen Theoricen auf göttliche Dinge hat seine dogmatischen Verirrungen wie den Ruf eines Aufklärers veranlaßt.[7]

---

digkeit (Bach II, 138). Vgl. Prantl II, 110, 125; de Wulf (Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900) 207; Kaulich 466 f.; Reuter II, 11; Stöckl 274 f.; Bach II, 137 ff.; Berthaud 202.

1) M. 64, 1255. Vgl. Bach II, 138; Berthaud 202.

2) Vgl. Stöckl 274 f.; Berthaud 201; Kaulich 472.

3) Am Schluß seines Kommentars in l. de praedic. triam personarum läßt G. den Boëthius die Mahnung erteilen, den Glauben nicht durch künstliche Vernunft beeinträchtigen zu lassen: „si utcunque poteris, fidem rationemque conjunge, ut scilicet primum ex fide auctoritas rationi, deinde ex ratione assensio fidei comparetur" (M. 64, 1310 D; ähnlich 1303, 1304, 1314). Vgl. Bach II, 137; Berthaud 201.

4) Überweg-Heinze (Geschichte d. Philosophie II, 8. Aufl., 1898) II, 254.

5) Vgl. Berthaud 303; Bach II, 158 f.

6) Zwischen das „Credo ut intelligam" und das „Intelligo ut credam" (Berthaud 231 s.).

7) Vgl. Bach II, 139 ff; Kaulich 465; Bernheim 6; Reuter II, 11 f.; Erdmann in Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. VIII, 129. Gilbert faßte das Verhältnis der Theologie zu den natürl. Wissenschaften mehr wie das

Digitized by Google

Wenn trotzdem die dialektische Methode in Deutschland, speziell in Freising, immer festere Wurzeln faßte und Gerhoch, ihr zäher Feind, schließlich isoliert dastand,[1]) so war doch das Vorgehen gegen jene Auswüchse, wie einer unserer hervorragendsten Dogmenhistoriker sehr treffend bemerkt, nicht nur eine dogmatische, sondern eine dialektische Notwendigkeit.[2]) Auch auf Ottos, des glühenden Aristotelikers Urteil, mag es läuternd und reinigend eingewirkt haben.

Den wahren Geist seiner Theologie hat der Jünger Augustins auf dem Freisinger Bischofsstuhl am Schlusse seiner Chronik ausgesprochen, wo er auf seine Ausführungen über Antichrist, Auferstehung und letztes Gericht zurückblickend schreibt: „Ich weiß wohl, daß große Sachen so behandelt werden müssen, daß stets noch etwas übrig bleibt, was sorgsam untersucht werden muß, damit es nicht minderwertig erscheine, wenn das Ganze vulgär ausgebreitet wird. .. Denn wie ich oben von Augustinus sagte, manches ist hier nicht als kategorische Behauptung, sondern als Meinung und forschende Frage aufgestellt, und das Suchen der endgültigen Ansicht den Klügeren freigelassen worden".[3]) Das Motto des gewaltigen Kirchenvaters, das Otto damit zu dem seinigen macht, lautet: „Auch ich will nicht, daß man blind alles glaube, was ich aufgestellt, weil es auch von mir nicht so geglaubt wird, als ob darüber in meinem Denken kein Zweifel bestünde."[4]) Und indem er von dieser Freiheit des suchenden Weiterforschens auch für sich Gebrauch macht, korri-

---

der Metaphysik auf (Bach II, 139). Das Urteil seiner Zeitgenossen über ihn in den Briefen des Stephan v. Tournay (Reuter 14).

1) Vgl. Bach II, 463. Über Petr. v. Freis. Bach II, 460.

2) Bach II, 151.

3) Chr. VIII, 35: „Novi quippe sic magna dici oportere, ut semper supersit, quod cum diligentia inquiratur, ne vile appareat, si totum vulgariter pandatur . . . Nam ut supra de Augustino dixi, nonnulla ibi non sub assertione, sed opinione et investigatione posita sunt, finitivaeque sententiae examen prudentioribus relictum" (O. 415 s.). Das „sub assertione" auch bei Petr. Lomb., l. III. sent., dist. 7 Schluß.

4) Chr. VIII, 34: „Nam nec ego volo temere credi cuncta quae posui, quia nec a me ipsa ita creduntur, tanquam nulla de illis sit in mea cogitatione dubitatio" (O. 413). Ebenso v. Gregor VIII. 32: „Non enim Gregorius ait, at quot tot ascensuros scimus, sed credimus" (O. 409).

Digitized by Google

giert der Theologe des 12. Jahrhunderts sofort die sensitive Auffassung des von ihm so sehr verehrten Vorbildes von der visio Dei in eine reinere, geistigere. Schon der mittelalterliche Geschichtsphilosoph hat also das Prinzip der freien Forschung, den Glauben an einen Fortschritt in der theologischen Wissenschaft hochgehalten, ganz wie Thomas ein Feind von ungeprüfter Hinnahme der Überlieferung in allen Stücken, aber ebenso weit entfernt von der Überhebung falscher Wissenschaft über das Dogma.[1])

Ottos Biograph stellt mit Recht des Bischofs Beschäftigung mit der Theologie über seine philosophischen Verdienste.[2]) Die Theologie, die in seinem Geschichtswerk liegt, ist noch tiefer und ausgeprägter als dessen philosophischer Gehalt, und nicht ohne Grund hat man ihm sowohl Vertrautheit mit der hl. Schrift als Gewandtheit im spekulativen Durchdringen des Dogmas nachgerühmt.[3]) Otto selbst fühlt sich nicht so sehr als Philosoph wie als Theologe,[4]) ohne daß er darum die Philosophie gerade zur ancilla theologiae gemacht hätte.[5])

Die Scheidung beider Schwesterwissenschaften, deren innige Vermählung das Wesen der Scholastik ausmacht, läßt sich in Ottos Schriften umso leichter durchführen, als er selbst, womöglich noch schärfer als Gilbert, ihre Verschiedenartigkeit erkannt hat, und hierin nie wie Gilbert in eine Inkonsequenz gefallen ist. Offen und rückhaltlos tadelt er die Überschätzung der von ihm so stürmisch geliebten Philosophie;[6]) soweit sie der Theologie zuwiderläuft, und den frommen Schleier der

---

1) Danach ist der unbewiesene Schluß v. Gundlach (Barbarossalieder) 285 abzuändern: „Ottos Wissenschaftlichkeit findet also eine Schranke an der Orthodoxie."

2) Rahewin, Gesta Frider.: „Cujus frequens otium in philosophia, Major exercitium in theologia, Foedus sibi mutuum cum philologia" (O. 244).

3) Huber 123.

4) Vgl. Gesta I, 5: „quae a *philosophis* genitura, a *nobis* factura seu creatura dici solet" (O. 19).

5) Wie Huber 51 meint. Sein einziges Ideal war keineswegs der „intellectus fidei" (52). Vgl. Clemens, De scholasticorum sententia philosophiam esse ancillam theologiae.

6) So bei Origenes Chr. III, 27; bei Abälard Gesta I, 49. Vgl. Hasbagen 8.

Digitized by Google

Mysterien lüften will, figuriert sie unter den Mitteln, mit denen der Antichrist die Weltweisen betört.[1]) Eindringlich warnt er, durch Abälards und Gilberts Beispiel belehrt, vor der Vermischung philosophischer und theologischer Prinzipien.[2]) Wie er im wissenschaftlichen Betrieb die theologische der „natürlichen Fakultät",[3]) die Theologen den Philosophen[4]) gegenüberstellte, so sonderte er auch in der Theorie, nach Objekt und Methode, die „*naturalia*" und die „*theologica*" oder „res divinas",[5]) philosophische und theologische Gründe,[6]) natürliche und theologische Regeln,[7]) natürlichen und göttlichen Sprachgebrauch,[8]) mathematische und theologische Betrachtungsweise.[9]) Diese Transscendenz seiner Theologie[10]) trieb ihn aber nicht bis zur Lehre von der doppelten Wahrheit, welche einen so tiefen Riß im abendländischen Denken schuf,[11]) begünstigt durch die Berührung mit den Arabern bei den Kreuzzügen und die mystische Reaktion gegen die in Mißkredit geratende Dialektik eines Abälard.[12]) Die Antithese zwischen Natürlichem und Übernatürlichem ließ Otto

1) Chr. VIII, 4. Vgl. Hashagen 8.

2) Überweg-Heinze II, 254.

3) Vgl. Gesta I, 47: „Sententiam ergo vocum seu nominum in *naturali* tenens facultate, non caute *theologiae* admiscuit" (O. 69).

4) Vgl. Gesta I, 5 oben u. Chron. VIII, 34 (O. 414).

5) Vgl. Gesta I, 56: „ubi auctor (Boëth.) *theologica* a *naturalibus* discernens" (O. 82); dann Gesta I, 57: „ne aliqua ratio in *theologia* inter naturam et personam divideret" (O. 87).

6) Vgl. die „*theologicas* rationes" Gesta I, 57 (O. 87).

7) Vgl. Gesta I, 53: „duas in *naturalibus* regulas ponens . . . unam a *theologia* exclusit, alteram admisit" (O. 79).

8) Gesta I, 5: „ut verba *naturalia* in *divinam* vertantur praedicationem" (O. 18); I, 53: „a praemisso *naturalium* usu" (O. 79); „ut bene *contra* usum *naturalium* liceat dicere" (ibid.); ähnlich I, 57 usus naturalium (O. 87). Vgl. Chr. III Prol.: „Sicque fit, ut, cum de *theologicis* loquimur, cognatis de his sermonibus carentes, verbis nostris, qui homines sumus, utamur" (O. 119).

9) Gesta I, 56: „Quod autem inter naturam et personam non *mathematica* abstractione, sed *theologica* consideratione quoquo modo divideret ratio" (O. 83).

10) Hist. litt. de la France XIII, 277.

11) Vgl. Huber 57; Lang 43, 45; M. Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin 1871.

12) Vgl. Reuter, Gesch. der Aufklärung im Mittelalter I, 183 ff.; Harnack, Dogmengesch. III, 322.

Digitized by Google

nicht zum Widerspruch auswachsen, so sehr er ihre Gesetze schied; unter dem „Natürlichen" verstand er nicht alles Seiende, sondern nur das geschaffene, der Vernunft zugängliche Endliche, auch hierin ähnlich Albert und Thomas, den Versöhnern von Philosophie und Theologie.[1])

Otto begreift unter dem „Natürlichen" die endlichen, durch die Vernunft erkennbaren Naturen oder „Nativa".[2]) Damit schränkt er ihr Korrelativ, das „Göttliche", die eigentliche Theologie auf die Mysterien ein, wodurch er den Widerspruch zwischen den zwei Wissenschaften hebt.[3]) Es sind jene scheinbar widervernünftigen Wahrheiten, welche selbst ein Plato „naturali ingenio" nicht erkannt hat,[4]) wie die jungfräuliche Mutterschaft Mariä, die Anbetungswürdigkeit des Altarssakramentes, die Gottheit des menschlichen Erlösers und seine Inkarnation.[5]) Besonders aber das Trinitätsdogma, im Gegensatz zum geschöpflichen Werden eine „unaussprechliche Zeugung", entzieht er als Kern der geoffenbarten Gotteswissenschaft dem philosophischen Denken.[6])

Erkenntnistheoretisch prägt sich Ottos transzendentale Theologie in seiner streng orthodoxen Gesinnung aus: als Theologe kennt er keine rein menschliche Autorität, nur die göttliche

1) Nach Wiedemann 175 versucht Otto im Gegensatz zu Gerhoch, der die ratio als Feindin von Autorität u. Bibel hinstellt, Glaube u. Kritik zu verbinden.

2) Vgl. Gesta I, 5 den Passus „In nativis igitur" (O. 16) im Kontext und ebenso Gesta I, 53 „In naturis proprietas" (O. 77). Über die Bedeutung von Nativa bei O. v. Fr. vgl. meine Abhandlung über seine Philosophie im „Philos. Jahrb."

3) Otto ist demnach weit entfernt, mit Gilbert die Mysterien durch die Philosophie begreifen zu wollen, wie Gundlach III, 284 annimmt.

4) Vgl. Chr. II, 8 (O. 68). Vgl. dazu Kraus, Lehrb. der Kirchengesch. 3. Aufl., 34.

5) Der Antichrist sucht in unserm Glauben nach Chr. VIII, 4 „humanae rationi contraria, ut partum virginis, sacramentum altaris adorare, crucifixum hominem credere Deum, et huiusmodi" (O. 363). Über die Inkarnatio vgl. die obige Stelle II, 8 u. III Prol. (O. 118 ss.). Es ist nicht unmöglich, daß Otto in dieser Darstellung des Antichrists die ihm „widerwärtige Behandlung des Dogmas durch die Philosophen, etwa durch Abälard" im Auge hat (Hashagen 14).

6) Vgl. Gesta I, 5: „Non enim hic ad effandum de *theologica* et ineffabili generatione seu nativitate attollimur" (O. 19); dann die ganze Verhandlung über die Trinität u. Ottos Stellung dazu Gesta I, 52, 53 u. 57. Vgl. Überweg-Heinze II, 254.

Digitized by Google

Offenbarung ist seine Wegweiserin in der Wissenschaft des Unendlichen.[1]) Daher hält er so sehr an der „christlichen Regel",[2]) an der unfehlbaren Lehrautorität der vom Geist der Wahrheit erleuchteten römischen Kirche fest, daß sie „allen Streit" und jeden „Skrupel", selbst seine kirchenpolitischen Bedenken aufzulösen imstande ist und auch heute kaum stärker proklamiert werden könnte.[3]) Noch auf dem Todesbette bekannte sich der Bischof feierlich zum „katholischen" Glauben der römischen und damit der Gesamtkirche.[4]) Aber nicht jeder Konzilsspruch gilt ihm als „Richtschnur der katholischen Wahrheit",[5]) sondern dazu gehören die Kriterien der göttlichen Autorität, nämlich die päpstliche Bestätigung und die ökumenische Anerkennung.[6]) Auch die Tradition erlangt nur unter bestimmten Voraussetzungen mehr als problematischen Wert.[7])

---

1) Vgl. Huber 124.

2) Vgl. Chr. IV, 18 (O. 197): „michi tamen qui christiana regula stringor, necessarium erit credere, praeter hoc (kirchl. Satzungen u. Sakramente) neminem salvari posse". Gemeint ist natürlich die regula fidei.

3) Chr. IV prol.: „Denique credendum non est, Christum ecclesiam suam, sponsam suam, corpus suum, cui in arram spiritum suum dedisse creditur, spiritu erroris decipi permisisse, cui, ut dixi, spiritum veritatis contulerat"; dann speziell vom röm. Stuhl: „Assentio tamen sanctae Romanae ecclesiae, quam supra firmam petram aedificatam non dubito, credendaque quae credit . . . credo. Quod enim nullo errore decipi possit, ex hoc probari potest: Et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Quod autem fides eius in aeternum maneat, ex hoc intelligi datur, quod Petro dictum est: Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua. Quod vero omnis controversiae ipsius autoritate et exemplo solvatur scrupulus, in hoc rursum latenter innuitur, quod Petro dicitur: Duc in altum, et laxate retia vestra in capturam" (O. 172 s.). Es sind die herkömmlichen Schriftbeweise aus Matth. 16, 18; Luc. 22, 32 u. Luc. 5, 4.

4) Nach Rahewin, Gesta Frider. IV, 11: „seque catholicae fidei assertorem iuxta sanctae Romanae, imo et universalis ecclesiae regulam professus est" (O. 246).

5) Vgl. Chr. VIII, 22: „Nos vero catholicae veritatis normam sequentes" (O. 388).

6) Darum entbehrte seines Erachtens (Gesta 157) die Erklärung der Synode von Rheims der symbolischen, dogmaschaffenden Kraft, indem sie „velut auctoritatis pondere carens, pro symbolo in ecclesia non haberetur" (O. 86). Vgl. Lang 10.

7) Er statuiert bei den Väterssprüchen einen Unterschied zwischen kategorischer Behauptung und Hypothese; wenn es feststeht, daß Gregorius und

Digitized by Google

Norm und Quelle seiner Theologie ist darum auch in hervorragendem Maße die hl. Schrift, aus welcher er fast alle positiven Beweise schöpft.[1] Seine Aufstellung in der Angelologie, daß er nicht „aus seinem Sinne", sondern „aus den göttlichen Aussprüchen" vorgetragen,[2] hat für seine ganze Theologie eine programmatische Bedeutung. Otto von Freising liebte die exegetischen Erörterungen und besaß darin eine bedeutende Fertigkeit; nicht zuletzt hatte er seiner Schriftkenntnis seine imponierende Stellung unter den deutschen Mitbischöfen zu verdanken.[3] Auch sein Brief an Wibald von Stablo (1152) hat einen exegetischen Inhalt.[4] Schon die unzähligen, im allgemeinen richtig angewandten Zitate lehren, daß seine Belesenheit eine ganz außerordentliche gewesen sein muß. An seinen Werken erkennen wir, wie er tatsächlich in „die Geheimnisse und verborgenen Wahrheiten" der Bibel einzudringen verstand, zu deren Deutung er zuweilen mehrere Übersetzungen verglich.[5] Oft stellt er mehrere Auslegungen einander entgegen und entscheidet; oft übernimmt er die Auffassung der Väter, stets aber mit kritischer Auswahl; nicht selten schlägt er ganz eigene, von der bisherigen Schrifterklärung abweichende Wege ein.[6] Immer jedoch erfaßt er das Gotteswort nicht bloß mit dem Verstande, sondern auch mit

---

Augustinus ihre Ansicht „non sub assertione posuisse", dann ist ihre Autorität nicht bindend (Chr. VIII, 32 u. 34).

1) Vgl. in seiner Eschatologie (unten II, 3) die als „auctoritates" angeführten Texte (Chr. VIII, 1, 22, 34 usw.).

2) Chr. VIII, 30: „non de nostro sensu, sed de divinis eloquiis prolata" (297, 406). Hashagen 20 f. stellt diesem Ausspruch den des Hugo v. St. V. gegenüber: „Haec quidem in hierarchiam B. Dionysii secundum sensus nostri possibilitatem praesumpsi" (M. 175, 1151 C), welcher indes keinen „Gegensatz" zu Otto bildet, da dieser hier nicht von den Vätern, sondern von der hl. Schrift redet.

3) Rahewin in d. Gesta Friderici IV, 11 berichtet: „praeter sacrae paginae cognitionem, cujus secretis et sententiarum abditis praepollebat" (O. 244). Vgl. Huber 123.

4) Er handelt über das Attollite (bei Martène, Ampliss. collectio II, 524 s. u. Jaffé, Monum. Corb. 519 s.).

5) Vgl. Chr. VIII, 32: „iuxta aliam translationem . . . alius translator filios Dei, alius angelos ad filios hominum accessisse commemorat" (O. 410). Ob bloß aus Hieronymus, da das Lob des Rahewin auf Ottos philolog. Kenntnisse vielleicht hierher gehört?

6) Vgl. besonders die Auslegungen in der Eschatologie (unten II, 3).

Digitized by Google

dem Gemüte;[1]) nicht alles will er ergründen, demütig beugt er sich vor dem Geheimnis, wenn er den Sinn nicht versteht.[2])

Seinen Interpretationen liegen festausgeprägte hermeneutische Prinzipien zu Grunde, über die er sich selbst des öftern ausspricht. Die begrifflichen Voraussetzungen bewegen sich natürlich ganz in den bereits von einem Melito und einem Origenes gelegten Geleisen.[3]) Im allgemeinen läßt sich sagen, daß er einerseits eine roh materielle Deutung verabscheute und die Allegorie nicht immer abwies, andererseits aber auch sie nicht bis zur allegorischen Mystik trieb, welche dem einen Arm seiner Zeitströmung so beliebt war.[4]) Gern wendet er die Literalmethode nach den Regeln der Grammatik an,[5]) und sucht vor allem den Einklang mit dem Kontext und der übrigen Bibel herzustellen; doch er weiß, daß in der hl. Schrift wie in der profanen Literatur auch nach dem Literalsinn die Metonymie häufig gebraucht wird.[6]) Die „symbolische Redeweise", die sein Zeit-

1) Vgl. Chr. VIII, 17: „Quaeramus, petamus, pulsamus, ut inveniamus, ut accipiamus, ut intromitti mereamur" (O. 378). Huber 123 geht also zu weit, wenn er in Ottos Schriftdeutung lauter Verstand findet.

2) Vgl. Chr. VIII, 26: „Ego quidem quid senserit, et si debita veneratione tanquam sacrum secretum amplector, ad plenum me non intelligere profiteor" (O. 395).

3) Von den 7 regulae Tichonii (bei M. 18, 15 ss.), die in der exegetischen Literatur des Mittelalters eine so wichtige Rolle spielten, scheint Ottos Hermeneutik nicht beeinflußt zu sein, wohl aber von Augustins Werk De doctrina christiana (bei M. 34, 15 ss.).

4) Es sind die Verächter der „littera" zu Gunsten der „allegoria", gegen welche sich Hugo v. St. Viktor im 5. Kap. seiner Schrift De scripturis et scriptoribus sacris wendet: „Quod sit necessaria interpretatio litteralis et historica" (M. 175, 13 s.). Er selbst unterscheidet eine „triplex intelligentia", die historische, die allegorische u. die tropologische, und will sie in der Regel getrennt angewandt wissen (ibid. c. 3, M. 175, 11 s; Erud. didasc. l. V c. 2, M. 176, 789 s.). So hatte schon Hieronymus nach Origenes (De princ. IV, 11 ss.) einen dreifachen Sinn, unterschieden: den histor., tropolog. u. geistlichen (in Amos IV, 6). Vgl. Huber 129.

5) Vgl. Chr. VIII, 32 u. 34. Hugo l. c. nennt diese Methode die „historische".

6) Chr. VIII, 17: „Qui tropus frequenter in divina scriptura invenitur, ut sicut in humana pagina Parthenopaeus pictus, pro parma Parthenopei picta ratione consortii dicitur, ita eadem ratione sedes pro sedente, iudicium pro iudicante, sedere pro iudicare affirmetur" (O. 378).

Digitized by Google

genosse Hugo Allegorie nennt,[1]) findet er überall da, wo vom Unsichtbaren unter einem sinnlichen Bilde gesprochen wird.[2]) So wird das Schicksal des verworfenen Staates typisch unter Babylon dargestellt;[3]) an diesem Beispiel zeigt er auch, daß für beides zugleich, den „Typus" wie das Versinnbildete, ein Schriftwort zutreffen kann.[4]) Wo endlich ein allgemeinerer, moralisch-didaktischer Sinn in den Bildern verborgen ist, geht Otto „tropologisch" vor.[5])

Die durchgreifendste Distinktion unseres Exegeten ist die zwischen der fleischlichen oder buchstäblichen und der geistigen oder mystischen Schriftauffassung.[6]) Letztere setzt zum richtigen Verständnis schon eine große Übung des seelischen Auges voraus,

---

1) De scripturis et scriptoribus sacris c. 3 (M. 175, 12). Über des Pseudo-Areopagita Symbolik u. Allegorie vgl. das 5. Kap. v. H. Koch a. a. O.

2) Chr. VIII, 20: „Talis locutio (bestia u. Babylon für den Weltstaat) apud Graecos simbolica dicitur, ubi videlicet de re invisibili vel spiritali loquens, collatione facta, materialibus seu visibilibus signis utitur, velut cum angelorum velocitatem notare volumus, pennatos eos scribimus" (O. 381). Vgl. Chr. VIII, 33 (O. 411).

3) Chr. VIII, 20. Ebenso Jerusalem VIII, 26.

4) Chr. VIII, 20: „Pleraque ita vera sunt significantia, quod et vera sunt eorum significata, sicut quod Abraham duos filios habuit, verum fuit in re, nec eo minus verum fuit, quod haec sunt duo testamenta in significatione" (O. 383); dann wird an Babylon illustriert, wie die Weissagung für beides eingetroffen. Ähnlich Hugo M. 175, 13 A u. 176, 789 C. Vgl. Aug., De doctr. christ. l. I, c. 2: Quid res, quid signa (M. 34, 15).

5) Vgl. Chr. VIII, 20: „tropologice videamus" (O. 384), wo er unter Babylon die Liebhaber der Welt, die „spiritualis fornicatio" des Geschöpfes gegen Gott erblickt. Auch Hugo scheint unter „tropologia" das zu begreifen, was „morum gravitati" dient (M. 175, 13 A u. 176, 789 D). Dieselbe Anwendung des Bildes Babylon auf „die gesamte Welt" faßt Hugo unter der 4. Regel „de specie et genere" (pars pro toto): Erud. didasc. l. V, c. 4 „De septem regulis" (M. 176, 791 s). Auch der hl. Thomas versteht unter Tropologie den sensus moralis, die Deutung auf das christl. Leben.

6) So kann ad litteram u. mystice, carnaliter u. spiritaliter verstanden werden: Josaphat bei Joël III, 2 (Chr. VIII, 18), Babylon bei Is. u. Jerem. (Chr. VIII, 20), das Gold der Himmelstadt (Chr. VIII, 20), Feuer u. Wurm in der Hölle bei Is. 66, 24 (Chr. VIII, 21), das Messiasreich in Jerusalem bei Apoc. XXI, 2 s. (Chr. VIII, 26), die Zehnzahl beim Sturz der Engel (Chr. VIII, 32), der Sinnengenuß in der ewigen Seligkeit (Chr. VIII, 33). In gleichem Sinne spricht die Offenbarung von einer „spiritualis fornicatio" (Chr. VIII, 20) u. einem geistlichen Körper (Chr. VIII, 27: „Spiritualem . . . non carne carere voluit"). Diese Unterscheidung ist auch tatsächlich die fundamentalste (vgl. Kihn, Encyklop. 167 f.).

Digitized by Google

und den Einfältigen zu Liebe wird deshalb oft von den Geistes-lehrern aus pädagogischen Rücksichten das Symbol im Literal-sinn genommen.[1]) Aber die durch dasselbe angedeutete Eigenschaft gilt noch in viel höherm Sinne für das mystisch Verhüllte als für das Sinnbild, welches nur ein schwacher Schatten sein soll.[2]) Auch die Zahlensymbolik gehört hierher; mit Vorliebe setzt die göttliche Schrift sechs, zehn, hundert und andere Zahlen als mystische Zeichen für gewisse übersinnliche Begriffe.[3])

So betritt Otto den Boden der sogen. negativen Theologie, des platonischen Erbstücks aus patristischer Zeit,[4]) und berührt sich im Unendlichkeitsproblem mit jener mystischen Reihe der mittelalterlichen Denker, die sich von Philo, dem „primus inter primos philosophorum,“ [5]) über Pseudodionysius und Scotus Eriugena zu Meister Eckhart hinzieht,[6]) von welcher aber speziell in diesen Punkten selbst ein Abälard nicht so ganz entfernt war.[7]) Aus dieser negativen Kehrseite des theologischen

1) Chr. VIII, 33, wo von den sinnlichen Freuden des Himmels die Rede: „spiritaliter hoc potius quam carnaliter hoc accipiendum esse videtur. Quamvis et propter simplices, qui lacte, non solido cibo alendi sunt, quorum sensus nondum exercitati spiritalem iocunditatem comprehendere nequeunt, haec frequenter a quibusdam doctoribus ponatur, ut sic per visibilia ad invisibilia cognoscenda et inquirenda mittantur“ (O. 411).

2) Vgl. Chr. VIII, 26: „Si enim ad litteram intellecta pulchra sunt et decora, quanto magis spiritaliter intellecta . . . quod significatur per aurum?“ (O. 379 s.)

3) Chr. VIII, 32: „sex, 10, 100 et huiusmodi in divina pagina non semper numerum, sed significatum numeri ponunt“ (O. 408), so hier zu der Vollkommenheit; „non ad numerum, sed ad significatum numeri nos mittit“ (O. 409). Vgl. Huber 130. Anklänge bei August., De doctr. christ. II n. 25 u. III c. 35.

4) Vgl. Baur II, 181 f.; Prantl II, 110 f.; Windelband, Gesch. der Philos. 193, 228 u. a. m.

5) Chr III, 12 (O. 138).

6) Vgl. Prantl II, 80; Cohn, Gesch. des Unendlichkeitsproblems, Leipzig 1896.

7) Besonders in der Introd. ad theol. II (M. 178, 1062 ss.) und der Theol. christ. III (M. 1244 ss). Vgl. Prantl II, 110. Vgl. die Summa des Ulrich v. Straßb. lib. I tract. 1: c. 4 de modo cognoscendi Deum per negationem secundum symbolicam theologiam; c. 5 de modo cognoscendi Deum per causalitatem per nominatam theologiam; c. 6 de modo cognitionis Dei per eminentiam secundum mysticam theologiam.

Digitized by Google

Grübelns stammt jene Empfindung der Ohnmacht und jene heilige Scheu vor Entweihung der den Menschengeist übersteigenden Glaubensgeheimnisse, welche Otto vornehmlich in der Eschatologie mit der kühnen Erforschung der Mysterien verknüpft.[1])

Derselbe Standpunkt greift im ottonischen System auch auf die Gotteserkenntnis über, aber eben durch Betonung der göttlichen Transzendenz entfernt sich Otto von den pantheistischen Auswüchsen dieser negativen Mystik,[2]) von denen Gilbert sich nicht frei zu halten vermochte.[3]) Wohl mag auch Otto unter pseudodionysianischem[4]) und eriugenistischem[5]) Einfluß gestanden

1) Chr. VIII, 26: „si debita veneratione tanquam sacrum secretum amplector, ad plenum me non intelligere profiteor" (D. 395); VIII, 30 in der Angelologie: „Quorum secretissimae humanarumque ingenium transcendentis naturae causas rimari, supra nos est . . . temerarium de ipsorum natura videtur investigare" (D. 402); ibid.: „non de nostro sensu, sed de divinis eloquiis prolata sufficiant . . . nichil temere diffiniendo, sed secretum venerando" (D. 406); VIII, 32: „de re secretissima prorsus a nostris oculis remota iudicium prudentioribus relinquentes" (D. 410); VIII, 35: „quaedam praetermisimus commensurationi sermonis providentes, simul et honorificantes secretum quod supra nos est, cum silentio" nach Dionysius (D. 415). Denn „maiestatem minuit, qui mistica vulgat" (ibid.). Vgl. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. I, 2 u. 3, § 16 u. 17.

2) Vgl. Windelband 237 f. Diesen Pantheismus entfaltete auch der Liber de causis, eine Wiedergabe der neuplaton. Elevatio theologica des Proclus (Clerval, L'école de Chartres 261). Bernhard v. Tours schrieb in ähnlichem Geiste 1145—53 de mundi universitate (Clerval 263 f.). Vgl. Haskagen 17.

3) Sein Gott ist der Welt zugleich immanent u. transzendent (Berthaud 237). Vgl. M. 64, 1377: (Divina essentia) substat omnibus, quorum est vera causa, verum esse et verum principium". Vgl. Kaulich 465 f.

4) Seine Schrift περὶ μυστικῆς θεολογίας lehrt vor allem die Unerfaßbarkeit u. Unaussprechlichkeit Gottes. Auch Otto zitiert ihn. Vgl. Baur II, 208 ff. u. die zahlreiche Einzelliteratur, besonders H. Koch in den patrist. Studien 1900, 2. u. 3. Heft, speziell § 23 u. Langen, Dion. d. Areop. u. die Scholastiker, Rev. intern. de Theol., Heft 30.

5) Scotus Eriugena unterschied die affirmative u. die negative Theologie: die eine erkennt Gott aus den Geschöpfen via positionis, die andere via remotionis. So de divis. nat.: „Una quidem, ἀποφατική, divinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt, . . . negat; altera vero, καταφατική, omnia quae sunt de eo praedicat, et ideo affirmativa dicitur" (M. 122, 458). Ähnlich in der expositio zur myst. theol. des Dion. c. 3: „Quae sunt cataphaticae, i. e. affirmativae theologiae, et quae sunt apophaticae i. e. negativae . . . quae scil. omnia a Deo remo-

Digitized by Google

haben; aber er überschreitet nicht die Schranken der augustinischen Mystik,[1]) wenn er behauptet: Gott kann weder definiert noch demonstriert werden, weil er als erstes Prinzip aller Wahrheit über sich nichts Wahreres haben kann;[2]) nur mit dem Urteil der Negation „melius negando quam affirmando" läßt sich von Gott ex intuitu naturalium etwas aussagen.[3]) Hierin geht er nicht weiter als selbst Abälard.[4])

Neben die negative Theologie stellt Otto die affirmative: ist die Gottheit adäquat auch unaussprechlich, so kann andererseits der Mensch doch manches von ihr sagen.[5]) Mag auch im Gegensatz zur visio Gottes seine diesseitige Erkenntnis spiegel- und rätselhaft sein, mögen selbst die Heiligen vergeblich an der vollen Erfassung des göttlichen Wesens arbeiten:[6]) „jeder Mensch ist dazu der Vernunft mächtig", dazu ist er geschaffen und sein

vet" (M. 122, 277). Vgl. Baur II, 274 ff., Kaulich 120 ff. u. die Einzelliteratur (H. Koch usw.). Ähnlich Gilbert (Berthaud 207).

1) Vgl. Windelband 228. Otto beruft sich Chr. III Prol. selbst auf Augustinus zur Beleuchtung der ineffabilitas Gottes: „Quae, ut ait Augustinus, pugna verborum silendo melius ac credendo, quam disputando solvitur" (O. 119). Augustin über die göttl. ineffabilitas auch De doctr. christ. l. I, c. 6 (M. 34, 17).

2) Gesta I, 5: nec diffinitioni, multo minus demonstrationi apta est mit der Begründung (O. 18 s.).

3) Gesta I, 5 (O. 16). Vgl. ibid.: „Ostenso de divina essentia, iuxta iudicium *negationis*" (O. 19). Analoges findet sich bei Gilbert nicht.

4) Vgl. Introd. ad theol. l. II: „Quid itaque mirum, si, cum omnia ineffabiliter transcendat Deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat?" (M. 178, 1062); daher ist Gott „ineffabilis" und nur durch Parabeln u. Gleichnisse erkennbar (M. 1064); der gleiche Gedanke in der Theol. christ. l. III (M. 1244 ss., 1245 C wörtlich). Vgl. Stöckl II, 248; Baur II, 506; Kaulich 422 f.

5) Chr. II Prol.: „tantoque de Deo loquendo humanis verbis utimur confidentius, quo ipsum figmentum nostrum cognoscere non dubitamus. Quis enim melius cognoscit, quam qui creavit? Inde est, quod cum Deus dicatur ineffabilis, fari nos tamen multa in sua laude velit. Cum ergo dicatur ineffabilis, secundum quendam modum videtur esse effabilis" (O. 119).

6) Vgl. Chr. VIII, 33: „Vide quod fruitionem beatitudinis cognitionem dixit esse divinitatis. Unde frustra quidam ad comprehensionem divinae substantiae in hac vita laborant, quae a sanctis per speculum et in aenigmate vix in praesenti visa, sicuti est videnda pleniterque cognoscenda in futura eis tantum vita promittitur" (O. 411) Die Parallelen aus Augustinus dazu sind zahllos.

Digitized by Google

Körper aufwärts gen Himmel gerichtet, „damit er Gott seinen Urheber erkenne“: erkenne sowohl aus den Mitgeschöpfen und ihrer Schönheit, als aus der innern Ebenbildlichkeit und seinen eigenen Vollkommenheiten, welche er ja nur durch Teilnahme an den göttlichen, ja bloß uneigentlich besitzt.[1]) Selbst die natürliche Philosophie ist so in der Lage und hat den Beruf, den Menschen „vermittelst des Sichtbaren zum Unsichtbaren“ zu führen.[2])

Ontologisch beruht diese Logik der Gotteswissenschaft auf jener Erhabenheit über allem endlichen Sein, welche das unendliche Wesen sogar nach dem Dialektiker Abälard den Kategorieen und der Substantialität entrückt;[3]) oder, ottonisch gesprochen, in der totalen Seinsverschiedenheit zwischen dem Genuinum und dem Nativum, in der einzigartigen Beschaffenheit des Genuinen oder Göttlichen, vor allem dessen Einfachheit.[4]) Niemand hat diese Eigenschaft nachdrücklicher betont als der Freisinger Theologe: sie ergibt sich für ihn aus dem metaphysischen Sein der Gottheit, weil sie a se, nicht ab alio ist, und weil alles Vielfältige durch andere Wesen zusammengesetzt worden sein muß.[5]) Jede

1) Chr. VII Prol.: „Omnis homo capax ad hoc rationis est, ut auctorem suum Deum cognoscat factaque sua caeco corde non transeat, surdis auribus non audiat. Denique ad hoc creatum hominem esse, forma quoque corporis non in modum caeterorum animantium acclinis, sed coelum respiciendo sublimis probat. Interior etiam homo ad imaginem creatoris sui factus, materiam investigandae veritatis non solum in naturis aliis pulchris et magnis foris accipit, sed in se ipso, eo quod lumen vultus Domini super se signatum habeat, intus invenit . . . Quod si homo id mutabilitati subiacens, participatione, immo denominatione sapientiae sapiens . . . quanto magis Deus solus immutabilis, solus sua sapientia sapiens . . .“ (O. 293 s.).

2) Chr. Prol. IV Anfang. Vgl. Hashagen 8.

3) Über die Einfachheit Gottes bei M. 178, 1059 u. 1253 ss.; über seine Hypersubstantialität M. 1060 s., 1243 s. in beiden Werken. Vgl. Stöckl 248: Kaulich 423. Ebenso lehrte Petr. Lomb., daß die Gottheit einfach und keine Substanz sei (M. 192, 545 u. 984 ss.). Vgl. Rich. von St. Viktor, De trinit. l. II, c. 10. Die gemeinsame Grundlage waren natürlich Augustin u. Boëthius.

4) Deshalb ist die Gottheit nach Gesta I, 5 der Definition nicht fähig, „cum superveniens genus quo componatur non habeat“ (O. 18).

5) „Sola ergo divinitas principio carens (gleich Genuinum) simplex esse necessariis probatur rationibus. Quicquid enim componitur, ab alio componi necessarium est . . . Divinitas vero ab alio none st, ab alio

Digitized by Google

auch noch so metaphysische Zusammensetzung schließt Otto vom „einfachen und einzigen und alleinstehenden" Gott aus: die gewöhnliche compositio, die aktuelle wie potentielle conformitas der Spezies, d. h. die Möglichkeit, mehreren Individuen innezuwohnen, und die concretio aus den bestimmenden Akzidenzien und ihrem Träger, dem informierten Subjekt,[1]) eine Energie in der Proklamierung der Einheitlichkeit im göttlichen Wesen, die ihr Analogon nur in den Vätern und den Hochscholastikern findet.[2])

Damit stellt er sich in direktesten Gegensatz zu Gilbert. Der erste Lehrsatz, welcher diesem zugeschrieben und die Ursache für alle folgenden wurde, war die reelle Unterscheidung zwischen Gottheit und Gott, zwischen Subsistentia und Subsistens, die der Philosoph von Poitiers aus seiner Metaphysik in die Theologie herübernahm, und durch die er in das göttliche Wesen eine metaphysische Zusammensetzung hineinverpflanzte.[3]) Die kategorische

ergo componi nequit; simplex igitur est" (O. 16). Dabei beruft er sich auf den Ausspruch des Boëthius über die distinctio mere rationis in Gott de consolat. l. III, prosa X: „Quod si natura quidem inest, sed est ratione diversum, cum de rerum principe loquamur Deo, fingat qui potest, quis haec diversa conjunxerit?" (M. 63, 766).

1) Nachdem er Gesta I, 5 die notwendige Zusammengesetztheit aller endlichen Dinge (naturalia) antithetisch hervorgekehrt, fährt er fort: „Quare, ut verba naturalia in divinam vertantur praedicationem, sicut simplex, sic et singularis et solitaria dicatur, ut *simplex* contra compositionem, *singularis* contra conformitatem, *solitaria* dividat contra concretionem. Nec igitur actu nec natura conformis est, quia nec fuit, nec est, nec esse poterit alius Deus, alius Creator, alius Omnipotens" (O. 18). Es sind die drei Arten der Einfachheit, die auch Petavius aufzählt: die physische (Materie u. Form), die „ex genere et differentia vel metaphysicis, ut vocant, gradibus", und die „ex substantia et accidente" (Dogmata theologica tom. I, l. II, c. 1 n. 1).

2) Vgl. Augustinus (vgl. Schwane, Dogmengeschichte, 1882, II², 176 f.) De Trinit. l. V, c. 2 u. 5 (M. 42, 912 ss). Ähnlich ibid., c. 10; sermo 40 c. 6; epist. 54; Ambros., De fide l. I, c. 7; Fulgent., Resp. ad Inquisit. Ferrandi; Alcuinus, De trinit. l. I, c. 8; Anselmus, Monol. c. 16; Bernardus, Sermo 80 in Cant.; dann die vielen griech. Väter, vor allem Cyrill v. Alexandrien; auch Basilius, c. Eunomium l. 1 u. Greg. v. Nyssa, c. Eunom. l. 12 (vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des Gr. v. N.). Im 13. Jahrh. Thom., S. th. I qu. 3 u. Bonavent. I. Sent. d. 2 et 7.

3) Der Satz Gesta I. 50 (O. 74); vgl. Petavius, Dogm. theolog. t. I, l. I, c. 8 n. 4. Darin bestand nach Petavius der Fehler, daß er hier Deus nicht etwa im Sinne von Person, sondern wie Boëthius als allgemeinen Träger der Natur gefaßt und von seiner Form getrennt hat (ibid. n. 7).

Digitized by Google

Antwort auf das Rheimser Verhör beweist, daß er dieser Scheidung in der Tat innerlich anhing,[1]) wenn er auch bei ruhiger Überlegung anders dachte[2]) und nicht alle Konsequenzen adoptierte, die ihm seine Gegner zuschoben.[3])

Aufrichtigen Herzens verwirft der deutsche Bischof das Non des Porretaners[4]) und schließt sich damit der Reihe jener Gelehrten an, welche die Identität von Gott und Gottheit vorher schon gelehrt hatten.[5]) Nichts ist bei der so starken Hervorhebung der göttlichen Einfachheit zu merken von einer „absichtsvollen" Wahl des Wortes „divinitas" zur Bezeichnung der Essenz, und wenn Otto im Einklang mit Gilbert die Übertragung des Substanzbegriffs auf das göttliche Wesen „bemängelt", so will er es damit nicht „als die Generalsubstanz aller Substanzen" bezeichnen,[6]) sondern steht vollkommen auf dem Boden der alten

---

Vgl. Haurèau 472; Wulf 207; Schwane 122; Bach II, 129, 141, 158 162; Baur II, 509, 511.

1) Otto erzählt Gesta I, 56 selbst, daß Gilbert auf des Papstes Frage, „an ne illam summam essentiam, qua tres personas profiteris esse unum Deum, credas esse Deum, diutina collatione fatigatum minus praemeditate respondisse: Non" (O. 82). Nach Gaufrid antwortete er auf die Aufforderung: „palam dicite aut negate": „Forma Dei, . . . et divinitas, qua Deus est, non est Deus" (M. 175, 590 A). Vgl. den ersten Satz der gallikanischen Formel (Gesta I, 56; Petavius l. c., c. 7 n. 10).

2) Vgl. Gilberts Erklärung auf Gaufreds Drängen (M 185, 590 C); ibid.: „Negabat autem episcopus docuisse vel credidisse aliquando se, vel litteris commendasse, quod divinitas non esset Deus, quod forma vel essentia esset in Deo, quae non esset Deus" (588 C). Vgl. Berthaud 284 s.

3) Dies gilt für den Ausfall Bernhards gegen die „novelli non dialectici, sed haeretici", welche nicht nur die Gottheit, sondern auch deren Eigenschaften von Gott trennen, im 80. Sermo in Cantica (bei Petavius l. c. n. 5), ebenso für die gallikanischen Beschlüsse von Rheims (Gesta I, 56). Wulf 601 beruft sich auf die Stelle „eodem quo est Deus, est justus" (M. 64, 1285), um zu zeigen, daß Gilbert nicht in dieser Weise alle Eigenschaften Gottes von seiner Wesenheit als besondere Formen unterschied (vgl. Schwane 123; Perrone, Inst. theol., Tract. de deo, p. II, c. 1 n. 1). Vgl. Bach II, 141.

4) Durch das „minus praemeditate" Gesta I, 56 (vgl. oben).

5) Anselm v. Canterb., Raduli v. Laon, Alberich v. Rheims, Hugo v. St. Viktor u. Rob. Pullus (Bach II, 153). Vgl. S. Thom., S. theol. I q. 3 a. 3 u. 4.

6) Bernheim 9. Es ist unbegreiflich, wie sich dieser gelehrte Forscher so weit versteigen konnte, daß er folgendermaßen „die Philosophie Gilberts und somit (!) auch Ottos charakterisiert: auf der einen Seite die Betonung

Digitized by Google

wie der heutigen Theologie[1]) und kehrt dadurch nur noch deutlicher die selbst über den Gegensatz von Substanz und Akzidenz hinausgehende Einheit Gottes hervor.[2]) Nach derselben Richtung hin trifft er mit Gilbert und Boëthius darin zusammen, daß er im höchsten Wesen weder Bewegung noch Leiden annimmt, sondern bloß reine Form, erhaben über alle Prädikamente, das „hoc pulcherrimum et fortissimum".[3]) Als Schöpfer allen Lebens, der das eigene Sein nur von sich hat, ist er selbst sein Leben, seine Essenz aber was das Leben.[4]) Freudig stimmt Otto auch Bernhards Lehre zu, daß nur der Verstand die einzelnen Wesensvollkommenheiten in Gottes substantielle Einheit hineinverlegt, und in der Theologie die Weisheit gleich der Güte ist, während die Eigenschaften der endlichen Dinge reell auseinanderfallen; denn sonst wäre das göttliche Wesen nicht mehr

---

der substantiellen Einheit (!) des Göttlichen in der Schöpfung bis zur Einbuße der Selbständigkeit der Individuen, auf der anderen Seite die Geltendmachung der individuellen Selbständigkeit bis zur Einbuße des unbedingten substantiellen (!) Zusammenhanges mit Gott" (Bernheim 14).

1) Vgl. August., De trin. V 2; V 10; VII 5; VII 9; De civ. Dei XI 10 u. XII 10. Über Abälard, Petr. Lomb. u. Rich. oben S. 32, Anm. 3. Auch v. Gilb. ist eine der Hauptlehren der Hypersubstantialität Gottes: „Quapropter nequaquam rationis proprietate vocatur substantia, sed quoniam eo Deus proprie est, recte nominatur essentia" (M. 64, 1283). Vgl. Bach II, 167; Kaulich 467; Haßhagen 11, Anm. 7.

2) Gesta I, 5: „Si subiecto nitens comitantia accidentium egeret, fortissimum non esset" (O. 18). Ebenso sagt Gilbert von Gott: „qui quoniam simplex est, non est accidenti subjectus" (M. 64, 1291).

3) Gesta I, 5: „nec passionibus nec motui subjiciatur . . . melius forma dicitur. Omne namque esse ex forma est. Non est ergo hoc et hoc, sed hoc pulcherrimum et fortissimum. Si enim conforme haberet, pulcherrimum non esset. Si subiecto nitens comitantia accidentium egeret, fortissimum non esset" (O. 18). Schon Gilbert zeigt in seinem Kommentar zu Boëthius, Quomodo Deus sit in praedicamentis, c. IV de trinitate, daß in Gott weder situs noch passio sei. Das hoc et hoc kennt schon Boëthius (De trinit. c. II: „et est hoc atque hoc" M. 64, 1250), u. Gilb. erklärt es im Kommentar als partes suae ex partibus (M. 1271). Heute wird dieser Gedanke der reinen Form mit actus purissimus wiedergegeben.

4) Chr. VIII, 10 (zu Joh. V, 26): „Habet quippe Deus solus vitam in semet ipso, quia ex se, a se, in se vivens, aliunde vitam non accipit, cui est vivere quod esse, nec aliud esse quam vivere, quia ipse est vita, et sic vita, quod ab eo omnis vita" (O. 369).

Digitized by Google

einfach das hoc, sondern wie diese „hoc et hoc“.[1]) Diese transzendentale Einheit führt ihn endlich dazu, daß er, weit konsequenter als Gilbert, das unendliche Sein ebensowenig der Definition als der Division, noch minder der Demonstration und der Resolution für fähig erachtet, während Mensch und Engel nie durch ihre Natur, sondern nur durch Gottes Gnade an dessen Unzerstörbarkeit teilnehmen können.[2])

Im Zusammenhang mit seinen sonstigen Theorien, namentlich mit seiner Geschichtsphilosophie, flechtet Otto von Freising in seiner eigentümlichen Weise auch andere wichtige Abschnitte der Theologie in die Geschichte ein.[3]) So tritt uns, in biblischem und augustinischem Gewande, die Lehre von der Prädestination und der Güte Gottes entgegen.[4]) Abälards Rationalismus, der den göttlichen Willen hierin an keine „Sakramente“ und „kirchliche Satzungen“ gebunden wissen wollte, stellte er aufs nachdrücklichste seinen „christlichen“ Glauben an

---

1) Gesta I. 53: „utraque de Deo praedicentur in substantiam (im Gegensatz zu den Personen), ut cum dicimus: Deus est bonus, sapiens, omnipotens. Haec enim cum praedicentur in substantiam, si diversa essent, procul dubio Deus esset hoc et hoc. Cum vero idem sit, Deum esse sapientem quod bonum, ut bene contra usum naturalium liceat dicere: Est sapientia bonus, bonitate sapiens, ac si ita in naturalibus procederem: Haec margarita est albedine candida, candore alba, non est hoc et hoc, sed est hoc.“ Vgl. Bernardus im 80. Sermo ad Cantica (Petavius t. I, l. I, c. 8 n. 5) u. in seiner Erklärung, deren schriftliche Fixierung Gilbert verlangte (nach Gaufr. M. 185, 590 B). Auch Gilb. schreibt in seinem Kommentar: „Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc“ (M. 64, 1273). Schon Boëth. betont in De trinit. die Identität der göttlichen Eigenschaften übergenug.

2) Otto schließt Gesta I, 5 aus der Kategorien- u. Akzidenzlosigkeit Gottes, daß er nec diffinitioni (vgl. oben) nec divisioni (denn speciebus caret), multo minus demonstrationi vel resolutioni (oder aeterna invariabilitas) apta est, die caetera aber invariabilia seien non ex propria natura sed opificis gratia (O. 18 s.). Nichts Ähnliches finden wir bei Gilbert außer für die aeternitas zu De trinit. M. 64, 1287 ss. Von den Geschöpfen sagt Gilb. ebenfalls: „ita divina gratia firmat, ut deinceps nequaquam mutentur, ac per hoc incorruptibilia immortaliaque dicuntur“ (M. 1370).

3) Alle diese theologischen Anflüge hat Huber (vgl. 128 über die Inspiration) mit einer wirklich raffiniert schematischen Systematik zusammengelesen.

4) Vgl. besonders Chr. III prol. (O. 119); VII prol. (O. 294); Gesta I, 60.

Digitized by Google

die alleinseligmachende Kirche entgegen, obschon er damit der absoluten Allmacht Gottes keine Schranken ziehen und sie lieber bewundernd anbeten als darüber streiten wollte.[1]) Das innige Verhältnis von Gott und Geschöpf wird durch den Gedanken der hl. Schrift ausgedrückt, daß das höchste Wesen alles Lebensprinzip ist,[2]) und hiermit verbunden werden christologische Unterweisungen: als Gott ist Christus mit dem gleichewigen Vater wesensgleich und besitzt von Natur, was ihm als Mensch durch Übertragung und Gnade zukommt.[3]) Auch als gläubigen Verehrer Mariä bekennt sich Otto: sie ist Gottesgebärerin und doch stets Jungfrau,[4]) daher jene „virgo singularis", die ihm unverkennbar beim Bilde der Kirche als deren Typus vorschwebte.[5]) Auf diese als Gottesstaat fallen namentlich im Gefolge der evolutionistischen Zweistaatentheorie auch dogmatische Streiflichter vielfach origineller Art.[6]) Ebenso sind

1) Chr. IV, 18 (204 kl. 196 s.) bei Gelegenheit des Ausspruchs des hl. Ambrosius über den Tod seines Katechumenen Valentinian, aus dem „quidam nostri temporis theologi" beweisen wollten, daß manche auch ohne Wasser- oder Bluttaufe ihr Heil finden können. Mit Rücksicht auf die Verheißungen, durch welche sich Gott selbst den Menschen gegenüber an die kirchliche Heilsordnung gebunden hat, sagt Otto sehr zutreffend: „ita divina potentia in talibus, non sibi, sed michi alligatur". Vgl. Hashagen 94, der eine Parallele vom 11. Jahrh. aus Hauck, Kirchengesch. III, 674, erwähnt.

2) Chr. VIII, 10: Während er sein Leben selbst ist, leben wir nur in ihm (O. 369).

3) Chr. VIII, 10: „Homini in Deum assumpto dedit habere ex gratia, quod Deus Dei filius habuit ex natura . . . non quia filius Dei, sed quia filius hominis est. Non enim ex hoc quod filius Dei est, aliquid dedit ei pater . . . cui consubstantialis et coaeternus, ita coomnipotens ab aeterno genitus est. nisi forte dedit dicamus quod genuit."

4) Gesta I, 45: „dei genitrix semperque Virgo"; darüber Huber 124. Vgl. Hugo v. St. Viktor, De B. Mariae Virginitate libellus epistolaris, M. 176, 858 ss.

5) Chr. VI 36 (O. 292). Die gleiche Parallele bei August., Sermo 16 de temp. (vgl. v. Eicken 124); De sanct. virg. c. 2 (vgl. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Aug. 22 ff.). Vgl. Gesta I, 53: Virgo singularis, weil nie talis virgo, die zugleich Mutter war. Ein Lieblingsthema des hl. Bernhard, ebenso der übrigen, theologischen wie poetischen Literatur des 12. Jahrh. Darüber ausführlich Grabmann, Die Lehre des hl. Thom. v. A. von der Kirche als Gotteswerk, 1903, 296 ff.

6) Vgl. z. B. obigen Passus über Jungfrauschaft u. Mutterschaft der Kirche Chr. VI 36 und meine Abhandlung über Ottos Geschichtsphilos. in Grauerts Studien.

Digitized by Google

die Grundlinien der Moral gezogen, die christlichen Tugenden, timor, spes, caritas und poenitentia werden analysiert.[1]) Am kontinuierlichsten aber stellt Otto die letzten Dinge im ganzen achten Buch der Chronik dar, in das er auch seine Engellehre aufgenommen hat.[2]) (Schluß folgt.)

X.

Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.

(Fortsetzung.)

III. Das Eingreifen des Papstes Kallistus und Tertullians.

Wenn wir die letzten Ausführungen Hippolyts so auffassen, wie wir getan haben, dann ist uns der Schlüssel zum Verständnisse der Worte des Kallistus gegeben, mit denen dieser zur Zeit, als er Papst war, in den Streit eingriff. Nach den Philosophumenen beginnt nämlich seine Erklärung mit den Worten: „τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι υἱὸν", der Logos selbst sei der Sohn (c. 12 l. IX. M. p. 3383). Wir haben damit den Punkt, an dem Kallistus einsetzt, andererseits den Schlüssel zum Verständnis der Formel Kallists, die von jeher allgemein mindestens als sehr schwierig galt.

Ob diese Formel auch modalistisch ist und Kallistus also ein häretischer Monarchianer war, ist wieder strittiger Punkt. Seine Besprechung erfolgt deshalb später.

Zwei Männer treten nach Zephyrins Tod offen in die Arena des Kampfes ein, Kallistus und Sabellius. Kallistus war schon zur Zeit des Zephyrin indirekt mittätig als Berater dieses Mannes, ebenso nahm er in Privatgesprächen an dem Streite Anteil. „Τὸν Ζεφυρῖνον . . . ἔπειθεν ἀεὶ στάσεις ἐμβαλεῖν ἀναμέσον τῶν

1) Chr. VIII, 22 s. (O. 388 s.).

2) Ausführlich dargestellt in meinem Aufsatz über die Eschatologie Ottos von Freising in der Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theol. 1905.

Digitized by Google

ἀδελφῶν, αὐτὸς τὰ ἀμφότερα μέρη ὕστερον κερκωπείοις λόγοις πρὸς ἑαυτοῦ φιλίαν κατασκευάζων καὶ τοῖς μὲν ἀληθειαν φρονοῦσί ποτε κατ' ἰδίαν τὰ ὅμοια φρονεῖν [λέγων] ἡπάτα, πάλιν δ'αὐτοῖς τὰ Σαβελλίου ὁμοίως, ὃν καὶ αὐτὸν ἐξέστησε δυνάμενον κατορθοῦν." — Den Zephyrin . . . . überredete er, fortwährend Zwistigkeiten unter den Brüdern zu erregen, er selbst aber versuchte darnach, durch schlaue Reden sich beide Parteien zu Freunden zu machen und täuschte im vertrauten Verkehr die Anhänger der Wahrheit durch die Versicherung, er denke gerade so wie sie, andererseits tat er bei den Anhängern des Sabellius das Nämliche; diesen selbst aber, der wieder zur rechten Ansicht hätte kommen können, hetzte er auf (Phil. l. IX. c. 11. M. 3378. 3379). Sabellius stand wohl schon zu Zeiten des Zephyrin zusammen mit Kleomenes an der Spitze der monarchianischen Schule, wird aber von Hippolyt erst in der Phase des Streites genannt, in der auch Kallistus eingreift.

Über das Leben des Kallistus und über seine Amtsführung als Papst berichtet uns Hippolyt[1]) ganz merkwürdige Dinge. Döllinger[2]) weist überzeugend nach, daß der hippolytische Bericht infolge von Leichtgläubigkeit, Erbitterung und Parteileidenschaft sehr schwarz gefärbt ist. Sklave war er allerdings, aber auch Martyrer, Presbyter, Berater des Papstes und später selbst Papst. Große Geistesgaben und große Klugheit besaß er sicherlich.

Doch uns interessiert in erster Linie sein Anteil am monarchianischen Kampfe. Zunächst nimmt er, wie erwähnt, indirekt teil. Nach Hippolyt (a. a. O.) bestimmt er den Papst zur Erregung fortwährender Zwiste unter den streitenden Parteien (d. h. wohl keiner Partei ganz recht zu geben, sondern jeder nur teilweise, soweit sie es verdiente), gibt in Privatgesprächen bald den einen bald den anderen recht, gewinnt sogar den Sabellius für die Schule des Kleomenes. Daß er den Papst Zephyrin veranlaßt haben soll, die Brüder gegen einander aufzuhetzen, ist wohl dahin abzuschwächen, daß auf seinen Rat Zephyrin die oben erwähnte Formel proklamierte, die er selbst dann durch den nach Hippolyt widerspruchsvollen Zusatz erklärte: Οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέ-

1) A. a. O. S. 115—196. — 2) Philos. IX, 12 M. 3380—3381.

Digitized by Google

θανεν, ἀλλ' ὁ Υἱός. Unser Gewährsmann selbst erblickt darin die Ursache der fortwährenden Zwistigkeiten.

Daß Kallistus in Privatgesprächen bald ein Protektor der Monarchianer zu sein schien, bald ein Anhänger ihrer Gegner, ist entweder ein raffiniertes Intriguenspiel dieses Mannes oder ein Phantasiegebilde der einseitigen Beobachtung Hippolyts bezw. seiner Parteigänger. Die Möglichkeit der beiderseitigen Annahme ist gegeben, und tatsächlich werden beide Anschauungen vertreten. Die Frage gehört deswegen in die Kategorie der strittigen Punkte. Sie wird also später behandelt.

Sobald Kallistus Papst geworden war, schloß er den Sabellius aus der Kirche aus. Das steht in einem rätselhaften Widerspruche mit dem früheren Verhalten zu Sabellius, wenn Hippolyt recht berichtet. Denn wenn er sagt, diese Handlungsweise hätte ihren Grund gehabt in der Furcht vor ihm und vor einer Anklage auf Häresie bei den anderen Kirchen; wenn er ferner erwähnt, Sabellius habe den Kallistus fortwährend der Gesinnungs- und Meinungsänderung beschuldigt, so ist sowohl die Ansicht Hippolyts wie auch die Anklage des Sabellius auf ihre Berechtigung zu untersuchen.

Doch sehen wir uns zunächst nach der Person des Sabellius etwas um. Er wird zur Zeit des Eingreifens des Kallist von Hippolyt als Parteiführer der Monarchianer aufgeführt. Früher nannte er diese „Κλεομένης καὶ ὁ τούτου χορός" — Kleomenes und seinen Chor —, jetzt sind sie ihm „τὰ Σαβελλιόυ φρονοῦντες", die Parteigänger des Sabellius. Es ist merkwürdig, daß Sabellius noch vor kurzem so leicht wäre umzustimmen gewesen, daß er nur auf Veranlassung des Kallistus selbst bei der Schule des Kleomenes verblieb oder gar durch ihn für sie gewonnen wurde, und daß sich Kallistus jetzt zu seiner Ausschließung genötigt sieht. Hatte Kallistus jenen bedeutenden Einfluß auf Sabellius, ehe er Papst war, so war sein Einfluß nach der Besteigung des bischöflichen Stuhles noch größer, und Sabellius, kurz vorher noch so wankelmütig, war inzwischen wohl kaum so verhärtet, daß er unverbesserlich war. Wir sehen, es ist aus der Darstellung des Ketzerbestreiters nicht klug zu werden. Steht die Einseitigkeit und leidenschaftliche Voreingenommenheit dieses

Digitized by Google

Mannes bezüglich anderer Punkte fest, was wohl allgemein zugegeben wird, so ist es nicht schwer, auch in diesen Ausführungen die Übertreibungen eines heißspornigen und erbitterten Schwarzsehers zu erblicken. Vielleicht reduziert sich der Vorgang darauf, daß Kallistus dem Sabellius gegenüber den Hippolyt und seine Schule des Ditheismus geziehen hatte, was sowohl jener wie dieser als Achterklärung der Hippolytianer und als Legitimationserklärung der Monarchianer auffaßte. Parteileidenschaft und Verblendung erbitterter und siegesgewisser Streiter anzunehmen liegt mindestens gerade so nah als Intriguen und diplomatisch-unehrliche Schachzüge des Papstes. Es ist eine Streitfrage, ob die Lehre des Sabellius dieselbe war wie die des Noet oder nicht. Nach Hippolyts Darstellung in den Philosophumenen war kein Unterschied. Nach Angabe späterer läßt sich nichts Bestimmtes feststellen. Größtenteils läßt man ihn dasselbe lehren wie Noet. Für eine Weiterbildung des Systems durch ihn liegen keine stichhaltigen Beweise vor. Es wird kontrovertiert, ob Sabellius auch den hl. Geist in die Streitfragen hineingezogen habe (vgl. Brück, Kirchengesch., 5. Aufl., S. 95). Kallists Formel gibt am besten Auskunft, denn sie richtet sich auch gegen Sabellius.

Kalliſt, von Hippolyt gedrängt und von Sabellius, erklärt nach Hippolyt (Phil. l. IX, c. 12 M. p. 3383): τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱόν, αὐτὸν καὶ Πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἕν δὲ ὂν τὸ Πνεῦμα ἀδιαίρετον · οὐκ ἄλλο εἶναι Πατέρα, ἄλλο δὲ Υἱόν, ἕν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν · καὶ τὸ πάντα γέμειν τοῦ Θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω · καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ Παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρά τὸν Πατέρα, ἀλλὰ ἕν καὶ τὸ αὐτό · Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον · Οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ Πατρί καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί ; Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν Υἱόν, τὸν δὲ ἐν τῷ Υἱῷ χωρηθὲν Πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν Πατέρα · Οὐ γὰρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεοὺς, Πατέρα καὶ Υἱόν, ἀλλ' ἕνα · Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος Πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι Πατέρα καὶ Υἱὸν ἕνα Θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν Πατέρα συμπεπονθέναι τῷ Υἱῷ. — „Der Logos selbst sei der Sohn, er werde dem Namen nach auch Vater genannt und sei (mit ihm) ein unteilbarer Geist. Nicht sei etwas anderes der Vater, etwas anderes der Sohn, Eins und das Nämliche sei (in ihnen)

Digitized by Google

vorhanden und alles, das Obere und das Untere, sei erfüllt von dem göttlichen Geist. Der in der Jungfrau Fleisch gewordene Geist sei kein anderer neben dem Vater, sondern Eins und dasselbe. Dies sei auch die Bedeutung des Wortes (Joh. 14, 11): Glaubst Du nicht, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir. Denn das Sichtbare, welches der Mensch ist, das sei der Sohn, der in die Jungfrau herabgestiegene Geist aber sei der Vater. Denn, sagt er, ich will keine zwei Götter nennen, Vater und Sohn, sondern nur Einen. Denn der in ihm geborene Vater nahm die menschliche Natur hinzu, vereinigte sie mit sich und machte sie göttlich und stellte so ein Einziges her, so daß man Vater und Sohn einen Gott nennen kann; diese eine Person könne nicht zwei sein und so habe der Vater mit dem Sohne mitgelitten." In dieser Formel wird vom hl. Geist nicht geredet. Sabellius scheint sich also mit der Frage nach dem hl. Geist nicht beschäftigt zu haben. Tertullian, der in seinem Antipraxeas entweder geradezu diese kallistische Erklärung im Auge hat oder wenigstens den Monarchianismus in seiner Lehrentwickelung zu Zeiten dieses Papstes befehdet, redet zwar von einer „perversitas, quae se exsistimat meram veritatem possidere, dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat" — von einer Verkehrtheit, welche im Besitze der lauteren Wahrheit zu sein glaubt, wenn sie meint, die Einheit Gottes könne nur dadurch festgehalten werden, daß man Vater, Sohn und hl. Geist für Einen und den Nämlichen erkläre" (Adv. Pr. c. II. M. t. II, p. 157). Aber sonst bezieht er sich bei Darstellung der gegnerischen Lehre und Einwürfe nur auf Vater und Sohn. Es scheint also, daß die Monarchianer den hl. Geist noch nicht in die Sphäre des Streites hineingezogen hatten, sondern daß er als Montanist und „Verteidiger" des hl. Geistes die monarchianische Konsequenz auch auf den hl. Geist ausdehnte. Möglich, daß Sabellius oder seine Nachfolger durch die Tertullianische Schrift veranlaßt wurden, ihre Sätze auch auf den hl. Geist anzuwenden. Doch das alles sind mehr nebensächliche Punkte. Kehren wir zu Kallist zurück.

Hippolyts Schrift gegen Noet hatte die Glut des Streites geschürt, Sabellius war verbannt worden, beide klagten den Papst an entweder der Zweizüngigkeit oder des Abfalls. Kallistus

Digitized by Google

mußte sich also erklären, um die aufgeregten Gemüter zu beruhigen. Er proklamierte die oben erwähnte Formel.

Unser Berichterstatter erblickt in der Erklärung ein Gemisch von Sabellianismus und Theodotianismus. Neuere geben ihm teils Recht, teils Unrecht. Wir rechnen den Punkt daher zu den unentschiedenen und untersuchen ihn unten aufs neue.

Wie verhält sich Christus zum Vater? das war früher die Frage. In der Formel des Kallist sind, wohl veranlaßt durch den Antinoet des Hippolyt, auch folgende Fragen aufgeworfen und beantwortet: Wie verhält sich das Göttliche an Christus zum Vater? Wie verhält sich das Menschliche an Christus zum Vater? Wie verhält sich das Menschliche an Christus zum Göttlichen an Christus? Auf diese Beziehungen wird Hippolyt am Ende des Antinoet geführt durch seinen spekulativen Versuch, Einheit und Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn zu begründen und zu erklären (vgl. oben S. 12 f.). Auf diesen letzteren nimmt Kallist offenbar Bezug in seiner Formel; desgleichen zieht auch Antipraxeas trinitarische und christologische Erwägungen ins Bereich seiner Betrachtungen. Mit der Beziehung des Logos zum Hyios beginnt Kallist. Offenbar war also diese Frage in den Vordergrund getreten, seitdem Hippolyt das Wort gesprochen: Der Logos war noch nicht vollendeter Sohn (s. oben S. 14). Wir sind nun in jenem Stadium des Kampfes, in dem Tertullian eingreift durch seinen Antipraxeas.

Tertullian scheint im Antipraxeas direkt an die Formel Kallists anzuknüpfen. Jedenfalls paßt das Buch vollständig in die Zeiten dieses Papstes. Noeldechen [1]) nennt es Gewißheit, daß das Ende des Praxeas auf die Tage des Bischofs Kallist und zwar auf ihre Anfänge übergeht. Tertullian (c. 29: M. p. 194) hat z. B. den nach Hippolyt (Philos. IX. 12, M. p. 3386) von Kallist zuerst gebrauchten Ausdruck „compati" (συμπεπονθέναι) — mitleiden — statt des früheren „pati" (πεπονθέναι) — leiden —. Der Zeit nach wird das Buch ‚Wider Praxeas' von Harnack [2])

1) Die Abfassungszeit der Schrift Tertullians, Texte u. Untersuchungen (Gebhard u. Harnack), Bd. V, H. 2, S. 141.

2) Dogmengesch. a. a. O. S. 209.

Digitized by Google

ungefähr in das Jahr 210, von Noeldechen [1]) in das Jahr 217, von Rolffs [2]) in das Jahr 217/18. von Hagemann [3]) nach 219 verlegt. Was Hagemann [4]) S. 242—244 über Antipraxeas sagt, scheint zu sehr von der Absicht eingegeben, Praxeas und Kallistus als eine Person nachzuweisen; was er S. 244 sagt, könnte die Ansicht begründen, Antipraxeas sei die Antwort auf die (teilweise modalistisch aufgefaßte) Formel des Kallistus.

Praxeas war nach unserer Auffassung ein kleinasiatischer Konfessor, der zuerst den Patripassionismus nach Rom brachte (s. oben S. 3). Tertullian knüpft an ihn an, weil er diesen Vertreter der Irrlehre in Karthago kennen gelernt hatte, weil sein Widerruf und sein Mißglück in Rom den grellen Gegensatz zeigen sollte in der früheren und jetzigen Stellung Roms zu der Häresie, weil er ihm als Antimontanist unsympathisch war und weil dessen Patripassionismus und Antimontanismus, beide aus gleicher Quelle entsprungen, ihm Gelegenheit gab, auch die Lehre vom hl. Geist mit hereinzuziehen. Daß alle in unserem Buche den Monarchianern zugeschriebenen Sätze, Beweise und Ausdrücke schon von Praxeas vertreten worden seien, braucht keineswegs angenommen zu werden. Diese Annahme ist auch von der Schrift keineswegs beabsichtigt (vgl. Hagemann S. 235).

Doch, wie dem auch sei, sehen wir uns im Antipraxeas etwas näher um, namentlich in der Absicht festzustellen, worin der Fortschritt in der Entwickelung des Monarchianismus und in der Argumentation seiner Gegner liegt.

In Kapitel II [5]) zieht Tertullian auch den hl. Geist in das Bereich seiner Besprechungen. Zwar läßt er die Gegner bloß von Vater und Sohn reden, er selbst aber nimmt noch den hl. Geist hinzu. „Es gibt nur Einen Gott, aber mit der Einrichtung, welche Ökonomie genannt wird, daß dieser Eine Gott einen einzigen Sohn hat, sein Wort nämlich, der aus ihm hervorging, durch den alles erschaffen ist. Dieser wurde vom Vater in die Jungfrau geschickt, ist aus ihr geboren als Gottmensch und heißt Jesus Christus: Dieser ist gestorben usw. und sitzt zur Rechten Gottes und wird kommen, zu

1) Dogmengesch. a. a. O. S. 157. — 2) A. a. O. S. 245.
3) A. a. O. S. 134. — 4) A. a. O. S. 242—244.
5) Über Kap. I s. oben S. 2.

Digitized by Google

richten die Lebendigen und die Toten. Er hat nachher den hl. Geist geschickt, den Parakleten als Heiliger des Glaubens derjenigen, welche an dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste festhalten[1]) (M. II. p. 157). Diese drei sind nach Tertullian verschieden: non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie — nicht dem Stande nach, sondern der Reihenfolge nach; nicht dem Wesen nach, sondern dem Gepräge nach; nicht der Macht nach, sondern dem Ansehen nach; unius autem substantiae, et unius status et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti, et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur.

In cap. III faßt Tertullian den Begriff μοναρχία wörtlich: Alleinherrschaft (es herrscht nur Einer), nicht: alleinige göttliche Existenz (es ist nur Einer). Die Erwägungen, die er daran anknüpft, sind nicht als Darlegung seiner Anschauungen über die Trinität zu betrachten, sondern als geistreiche Begriffsspiele, die ausgehen von dem Worte Alleinherrschaft. Zur Abweisung des gnostischen Polytheismus, der dem ersten Gott entgegenstehende Götter entstehen läßt, genügen sie. Einen anderen Zweck scheinen sie auch nicht zu haben.

In cap. IV. spricht er davon, daß Gott Vater dem Sohne die Herrschaft übergeben habe bis zu einem gewissen Zeitpunkt und belegt diese Ansicht mit Schriftstellen. Auch der Inhalt dieses Kapitels hängt noch zusammen mit der Auffassung von μοναρχία als Alleinherrschaft und scheint mehr den Sohn seiner Menschheit nach im Auge zu haben.

Im folgenden Abschnitt legt sich Tertullian die drei Fragen vor: An sit filius — qui sit filius — quomodo sit filius.

Im Anfang war Gott allein ohne etwas, was außerhalb seiner war. In sich aber hatte er die Vernunft, welche die Griechen λόγος, die Lateiner sermo (Wort) nennen. Gott war vor der Schöpfung nicht ganz allein. Er hatte in sich die Vernunft und in der Vernunft das Wort (die Vernunft ist dasselbe wie das innerlich gesprochene Wort). Der Logos ist also nach Tertullian ewig. Dieses Wort ist die Weisheit, und die Weis-

1) Nach Tertullians Ansicht war das Montanus.

Digitized by Google

heit ist die zweite Person. Diese Ansicht belegt er mit den bekannten Schriftstellen aus dem alten Testament.

Jedoch war das Wort noch nicht vollkommen geboren. Erst als Gott es aussprach, um die Welt zu erschaffen, ging es aus Gott hervor. Hier mißkennt Tertullian die Unveränderlichkeit des Vaters. Das Wort selbst ist niemals außerhalb Gottes, sondern nur die Wirkung des Wortes. Er vergißt aber nicht festzuhalten, daß das Wort bei Gott Substanz ist und die zweite Person. Sehr geschickt weist Tertullian den Vorwurf ab, als bestehe zwischen seiner Lehre vom Hervorgang des Wortes (des Sohnes) und der gnostischen Emanationslehre eine Ähnlichkeit. Nach Annahme der Gnostiker gehen viele Aeonen aus Gott hervor, und der letzte derselben entfernt sich so weit von Gott, daß er Gott nicht mehr kennt. Nach seiner Darlegung aber geht nur Ein Sohn aus Gott hervor und dieser bleibt auch nach seinem Hervorgang in Gott, wie der Fluß mit der Quelle, der Strauch mit der Wurzel, der Strahl mit der Sonne in Verbindung bleibt. Ebenso bleibt der hl. Geist, der aus Vater und Sohn hervorgeht, mit diesen verbunden wie die Frucht von Strauch und Wurzel sich nicht trennt. Tertullian spricht klarer als Hippolyt und nimmt auch mehr auf den hl. Geist Bezug. Jedoch geschieht dies immerhin auch nur nebenbei und nicht so ausführlich wie bei Darlegung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. Es scheint also die Bezugnahme veranlaßt durch seine montanistische Richtung, nicht durch etwaige Lehrmeinungen des Monarchianismus (c. 9). — Allerdings zeigt uns das Folgende, daß Tertullian subordinatianisch zu lehren scheint. In Anlehnung an das Wort des Heilandes: Pater maior me est (Joh. XIV, 28) nennt er den Vater die tota substantia (die ganze Substanz), den Sohn aber nur portio (einen Teil). Sonne und Strahl und ihr Verhältnis zu einander scheinen ihm also nicht ein inadäquates, sondern ein adäquates Bild des trinitarischen Verhältnisses zu sein. Er weiß nicht, daß das obige Wort des Heilandes nur auf seine menschliche Natur zu beziehen ist. So wahrte er zwar die Einheit und persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohn (und hl. Geist), aber nicht die Wesens-Gleichheit (c. 10).

Nun bringt Tertullian ein Argument, von dem Hippolyt noch nichts erwähnt. „Gott hat sich selbst sich zum Sohne ge-

Digitized by Google

macht", sagen die Monarchianer. Er antwortet: Also macht der Vater sich zum Sohn, und der Sohn sich zum Vater. Nun ist es aber nicht möglich, daß einer Vater sei ohne Sohn und daß einer Sohn sei ohne Vater. Es müssen also zwei Verschiedene da sein und zwar müssen sie irgend einmal zu gleicher Zeit da sein. Sobald der Vater sich zum Sohn macht, ist er nicht mehr Vater, und sobald der Sohn sich zum Vater macht, ist er nicht mehr Sohn." „Bei Gott ist nichts unmöglich", wenden die Monarchianer ein. Statt zu antworten, daß Gott auch bei seiner Allmacht nichts innerlich Unmögliches zustande bringen könne, gibt er die schwache Lösung: Wenn Gott es konnte, so ist damit noch nicht bewiesen, daß er wirklich es getan hat (c. 10).

Nun beweist Tertullian, daß Gott das Wort[1]) sich zum Sohne gemacht hat. Das Wort ist aus Gott hervorgegangen; dieses ist also der Sohn, nicht der, aus dem es hervorging. Gott habe doch gesagt, meint unser tapferer Ketzerbestreiter: „Mein Sohn bist Du, heute habe ich Dich gezeugt" (Ps. II, 7). Sei er selbst Sohn, so müßte er sagen: „Mein Sohn bin ich, heute habe ich mich gezeugt". Gott kann doch nicht lügen. Ähnliches weist er nun bezüglich des hl. Geistes nach.

In cap. 12 bringt Tertullian andere positive Beweise für die Mehrheit in Gott bei der Einheit aus dem alten Testament, s. z. B. die Stelle: Faciamus hominem (Genes. 1, 26) — Laßt uns den Menschen machen.

Kapitel 13 ergänzt diesen Beweis, indem Tertullian Stellen zitiert, die einerseits zwei göttliche Handelnde nennen, andrerseits aber doch nur Einen Gott. Dabei klingen wieder subordinatianische Vorstellungen durch. Er meint nämlich: Wenn ich den Sonnenstrahl ohne die Sonne im Sinn habe, so nenne ich ihn Sonne, wenn ich aber die Sonne nenne, deren Strahl er ist, so nenne ich ihn nur Strahl und nicht Sonne. So kann ich Christus für sich allein Gott nennen; nenne ich ihn aber zusammen mit dem Vater, so gebe ich dem Vater den Namen „Gott", ihm aber den Namen „Herr" (c. 13). Die gleichen Anschauungen vertritt er im folgenden Abschnitt im Anschluß an das Sichtbarwerden Gottes im A. B. Er meint nämlich, es sei nicht Gott

1) Bei Tertullian läßt sich fortwährend die Beobachtung machen, daß ihm schon das Wort vollkommener Sohn ist.

Digitized by Google

selbst sichtbar geworden, weil man ja bei seinem Anblick hätte sterben müssen. Es sei also der Sohn sichtbar geworden (c. 14).

Alsdann wird das Neue Testament zur Beweisquelle gemacht. „Deum vidit nemo unquam" sagt Johannes (I, 18). Ähnlich spricht Paulus (I. Tim. 6, 18). Die Betrachtung dieser Stellen, überhaupt die ganze Ausführung über das visibilis und invisibilis, ist nur insofern wertvoll, als wir daraus die Tertullianische Annahme eines höchsten und zweithöchsten Gottes erkennen.

Kapitel 20 zeigt uns die Stellen, auf welche die Monarchianer sich berufen. Im alten Testament ist es die Stelle: Ego Deus, et alius praeter me non est (Ps. 45, 5); — im neuen: ego et Pater unum sumus (Joh. 14). Qui videt me, videt et patrem — ego in Patre et pater in me. Das sind allerdings wenige Stellen im Vergleich zu jenen vielen, die eine Verschiedenheit zwischen Gott-Sohn und Gott-Vater entweder enthalten oder voraussetzen. Mit Recht weist Tertullian darauf hin, daß man nicht jene vielen Stellen mit Rücksicht auf diese wenigen Stellen auslegen müsse, sondern diese wenigen mit Rücksicht auf jene vielen.

Diese vielen Stellen führt nun der Kirchenschriftsteller an. Seine stete Folgerung lautet: Pater est alius, filius est alius. Aber diese Verschiedenheit (der Person) hebt die Einheit nicht auf. Es sind zwei Individuen, zwei Einzelexistenzen (duorum individuorum c. 22). Der Sohn ist aber ein anderer nicht als ein vom Vater Getrennter; er ist ein anderer nicht infolge einer Teilung, sondern infolge einer Disposition, einer (Personen-) Ordnung in dem Einen Gott (c. 21). Die Fassung ist noch nicht klar, aber Tertullian meint das Richtige. Sehr bestimmt ist die Erklärung gegen Ende des Kapitels 29 (M. p. 163) in Bezug auf die bekannte Stelle: Ego et Pater unum sumus. „„Unum sumus", dicens, „ego et Pater" ostendit duos esse, quos aequat et iungit'. — Indem er sagt: „Ich und der Vater sind Eins", zeigt er, daß es zwei seien, die er gleich setzt und verbindet. Die Zweiheit der Person in Wesensgleichheit und Wesenseinheit ist damit unzweideutig ausgesprochen. In cap. 25 zieht Tert. in gleicher Weise den hl. Geist hinzu (M. p. 188).

Sehr ausführlich bespricht Tertullian die angebliche[1]) Lehre

1) Wir sagen absichtlich „angeblich" mit Rücksicht auf eine am Schluß dieses Abschnittes zu vertretende Ansicht.

Digitized by Google

der Gegner vom Verhältnis des Menschlichen in Christus zum Göttlichen in Christus und beider Verhältnis zum Vater. Klar wird man seine Ausführungen wohl kaum nennen können. Der Grund liegt einzig und allein darin, daß die Begriffe „Person" und „Natur" und ihre rechte Anwendung in den einzelnen Fällen der Aussage bestimmter Eigenschaften und Tätigkeiten nicht genau fixiert sind.

Nach cap. 17 (p. 190) lehren die Monarchianer, der Sohn sei die menschliche Natur in Jesus Christus und führe als solcher den Namen Jesus, der Vater aber sei die göttliche Natur und heiße Christus. Tertullian meint, damit hätten sie das Prinzip der Einheit preisgegeben. Denn wenn Jesus ein anderer sei als Christus, sei auch der Vater ein anderer als der Sohn. Dem Wortlaute nach könnte man diese Lehre der Monarchianer nestorianisch deuten. Ob sie auch von diesen so gemeint wurde, ist allerdings eine andere Frage. Der Name kommt nämlich der Person zu. Wenn also Jesus Christus seiner menschlichen und seiner göttlichen Natur nach verschiedene Namen gehabt hätte, so wären auch zwei verschiedene Personen in Christus anzunehmen, eine göttliche und eine menschliche. Da aber die Fixierung und Bedeutung des Begriffes Person in jener Zeit noch nicht festgelegt war (namentlich in dem Sinne: persona = qui agit; natura = qua agitur), so läßt sich nichts ganz Bestimmtes behaupten. Tertullian selbst findet an der Lehre nur das tadelnswert, daß sie Vater nennen, was Wort Gottes, oder Geist Gottes und Kraft des Allerhöchsten zu nennen ist.

Noch mehr nestorianisch klingt das, was die Monarchianer weiter sagen: „Der Engel sagte, was werde geboren werden, heiße und sei Sohn Gottes. Das Fleisch ist also geboren, die menschliche Natur wird also Sohn Gottes sein." Demgegenüber behauptet Tertullian, daß der Geist (d. i. Gott) aus der Jungfrau geboren sei, weil sie vom Geiste empfangen habe.

Das Wort ist also im Fleische (in der menschlichen Natur), fährt Tertullian weiter. Wie nun ist das Wort Fleisch geworden?

Bei Beantwortung dieser Frage unterscheidet er zwei Möglichkeiten: Entweder ist das Wort gewissermaßen in der menschlichen Natur aufgegangen (transfiguratione) oder es hat die

Digitized by Google

menschliche Natur hinzugenommen (indutus est carnem). Die erste Möglichkeit weist er mit sehr schönen Gründen ab (z. B. durch den Hinweis auf die Unveränderlichkeit Gottes). Die Menschwerdung ist also so aufzufassen, daß das Wort im Fleische ist. Sein Schluß ist: „Videmus ergo duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum". — Wir sehen also eine doppelte Natur nicht verschmolzen, sondern verbunden in einer Person, den „Gottmenschen Jesus". Sodann spricht er von dem Namen Christus. Christus heißt der Gesalbte. Jesus ist aber gesalbt vom Vater. Also ist Jesus der Christus und nicht der Vater. Christus ist nur ein Beiname, ein zweiter Name für Jesus. Das ungefähr sind seine Gedanken (c. 28).

Interessant wird die Jesus-Christus-Frage bei der Besprechung des Leidens. Tertullian greift den Ausdruck Pater compassus est an (er hat mitgelitten), der auch einen Fortschritt des monarchianischen Gedankens bekundet (gegenüber dem früheren passus est „der Vater hat mit dem Sohne mitgelitten"). Auch hier wieder weist Tertullian darauf hin, daß das Prinzip der Einheit aufgegeben sei. Denn wenn einer gelitten habe (der Sohn) und der andere mitgelitten (der Vater), so seien es eben zwei. Nun gibt er eine Analyse des Begriffes „mitleiden". „Mitleiden" heißt „mit einem anderen leiden". Man könne also ganz ruhig auch sagen, der Vater hat gelitten und brauche nicht aus Scheu vor der göttlichen Leidensunfähigkeit sich so auszudrücken, daß man das Wort „mitleiden" wähle, wenn man doch nun einmal falsch lehren wolle. Sei der Vater als Gott unfähig zu leiden, so sei er auch unfähig mitzuleiden. Übrigens gelte das auch für den Sohn seiner göttlichen Natur nach.

Bei dieser letzten Betrachtung kommt unserem Kirchenlehrer noch ein anderer Gedanke. Könnten die Monarchianer nicht deswegen den Ausdruck „compassus est" gebraucht haben, weil Vater und Sohn als Ein Gott immer vereinigt sind und immer vereinigt sein müssen? Muß nicht also der Vater irgendwie am Leiden mitbeteiligt sein, wenigstens als Gegenwärtiger und als mit dem Sohne ewig Verbundener? Er löst diese Frage mit Hilfe seiner Bilder, die er öfters zur Veranschaulichung der Trinität gebraucht hat: „Das Wasser der Quelle leidet, aber im Fluß, nicht in der Quelle; es leidet der Fluß, der aus der

Digitized by Google

Quelle ist, aber nicht die Quelle." Wenn also auch der Geist Gottes etwas leiden könnte, so hätte der Vater doch nicht gelitten, weil der Geist Gottes im Sohn und nicht im Vater gelitten hätte. Der Geist Gottes hat nichts gelitten in seinem Namen (d. h. als solcher); wenn er etwas gelitten hat, so hat er es im Sohne gelitten, in dem auch der Vater war, als der Sohn im Fleische (d. h. seiner menschlichen Natur nach) litt. Der letzte Satz enthält das Richtige: Die menschliche Natur wurde im Leiden getroffen — der Sohn seiner göttlichen Natur nach war (als Person) der Leidende (metaphysisch und moralisch) — der Vater war beim Leiden im Sohne zugegen (als wesentlich mit dem Sohn in der Einen Gottheit verbunden). Es wird sich später die Frage aufwerfen, ob nicht auch Kallistus sein „Pater compassus est" so auslegte und ausgelegt wissen wollte (c. 29).

Was Tertullian weiter noch anführt, gibt bei bedeutenden sachlichen Unrichtigkeiten weder neue Gedanken, noch neue Gründe, noch neue Gesichtspunkte.

Um ein abschließendes Urteil über seine Darlegungen zu fällen, so gilt für seine trinitarischen Anschauungen wohl folgendes: Die Wesenseinheit des Vaters mit dem Sohne, sowie die persönliche Verschiedenheit ist genügend gewahrt, nicht so die volle Wesensgleichheit. Bei einigen Unklarheiten ist jedoch eine ziemlich richtige spekulative Erfassung des trinitarischen Verhältnisses zu konstatieren. Seine Christologie läßt eine völlig richtige Auffassung zu. Ganz klar ist aber auch sie nicht.

Wer hat die modalistische Lehre in dem Sinne ausgebildet, in dem sie Tertullian bekämpft, namentlich in den christologischen Darlegungen? Wir geben darauf die Antwort: Kein Modalist hat geschichtlich nachweisbar jene von Tertullian bekämpfte Lehre aufgestellt, die Schrift Tertullians ist vielmehr die Antwort auf die von Hippolyt modalistisch[1]) gedeutete Formel des Kallistus. Sie bekämpft also nicht eine wirkliche Lehre der Monarchianer, sondern die von den Gegnern der Modalisten selbst konsequent ausgedachte patripassianische Irrlehre. Doch beweisen wir zunächst, daß der Antipraxeas die Antwort auf die Formel des Kallistus ist.

1. Hippolyt, der uns in den Philosophumenen, allerdings mit

1) Den Nachweis dafür, daß Hippolyt diese Formel modalistisch gedeutet hat, siehe unten.

Digitized by Google

vielen subjektiven Zutaten, die Geschichte des Monarchianismus skizziert, erwähnt vor der Formel des Kallistus zwar die Lehre des Kleomenes, aber er sagt nichts von einer Weiterbildung dieser Lehre durch einen andern. Tertullian aber bekämpft Sätze, die Kleomenes nicht ausgesprochen hat und die überhaupt im ersten Stadium des Streites (bis zum Erscheinen des Antinoet) nicht in Frage kamen. Zu betonen ist namentlich: die menschliche Natur ist der Sohn. In diesem wohnt Gott, der Vater. Als Mensch heißt der Gottessohn Jesus; Christus aber ist der Name für den innewohnenden Vater (vgl. die letzten Kapitel).

2. Wenn jemand unter den Monarchianern diese Lehre in dem von Tertullian bekämpften Sinne ausgebildet hätte, so könnte es nur Sabellius sein. Er war in jenen Zeiten das Haupt und der geistig bedeutendste Mann der monarchianischen Schule. Andere Zeitgenossen aber außer Hippolyt wissen auch nichts von einer Weiterbildung der Lehre durch Sabellius, weder der römische Dionysius, noch Novatian. Nach beider Berichten hat Sabellius nur das Nämliche gelehrt wie Noetus (Pater passus est). (Döllinger a. a. O. S. 203.)

3. Hippolyt erblickt in der Formel des Kallistus, so wie er selbst sie überliefert, ein Gemisch von Sabellianismus und Theodotianismus. Theodotus lehrte das Wohnen einer göttlichen Kraft in dem Menschen Jesus. In der Formel aber, wie sie Hippolyt interpretiert, wird erklärt, Gott Vater wohne in dem Menschen Jesus. Nur in diesem Satz kann eine Ähnlichkeit zwischen der Lehre des Theodotus und der (Hippolytisch gefärbten) Darstellung des Kallistus erblickt werden. Tertullian aber bekämpft den Satz: Gott wohnt in dem Menschen Jesus als praxeanisch-modalistisch. Was also Hippolyt Theodotianisch nennt, faßt Tertullian als modalistisch-monarchianisch. Auch das ist ein Beweis dafür, daß Tertullian nicht eine von der Partei des Monarchianismus ausgegangene Weiterbildung des Systems bekämpft, sondern die von Hippolyt dem Kallistus unterschobene Theodotianische Meinung.

4. Überhaupt lassen sich zwischen der Formel des Kallistus und den von Tertullian gebrandmarkten praxeanischen Irrtümern so viele Ähnlichkeiten entdecken, daß kein Zweifel besteht: Tertullian faßt die Formel wie sie Hippolyt überliefert, modalistisch auf und streitet gegen sie als eine Fortbildung des Monarchianismus.

Digitized by Google

a) Tertullian greift das *compati* an (c. 29). Kallistus gebraucht zuerst den Ausdruck: τὸν Πατέρα συμπεπονθέναι τῷ Υἱῷ (Philos. IX. c. 11. Migne tom. 16 c., p. 3386).

b) Tertullian beschäftigt sich ausführlich mit der Frage der Vergöttlichung der menschlichen Natur durch das Wort (c. 27). Kallistus stellt nach Hippolyt (l. c.) zuerst die Behauptung auf, „ὁ Πατὴρ τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν (der Vater vergöttlichte die menschliche Natur)".

c) Tertullian redet von dem „*spiritus*" (Geist), der in Jesus Christus war, während Hippolyt (im Antinoet) nur vom πατὴρ und vom λόγος redete. Kallistus hat nach Hippolyt (Phil. l. c.) behauptet „Vater und Sohn seien das Eine unteilbare πνεῦμα, der Eine unteilbare Geist.

d) Kallistus will, wie Hippolyt es darstellt, keine zwei in Jesus Christus annehmen, aber auch nicht eine Einpersönlichkeit des Vaters mit dem Sohne im Fleisch (Phil. l. c.) Tertullian nimmt hierauf Bezug (c. 27), indem er darauf hinweist, durch die Annahme des Wohnens vom göttlichen Vater im menschlichen Sohne werde die Einheit des Gottmenschen, des menschgewordenen Gottes, in eine Zweiheit aufgelöst.

e) Nach Hippolyt (Phil. l. c.) will Kallistus durch die Behauptung, der Vater habe mit dem Sohne mitgelitten, der Lästerung gegen den Vater entgehen, die in dem Satze liegt: „Der Vater hat gelitten". Tertullian nimmt c. 29 das nämliche an und erörtert die Frage ausführlich. Man kann füglich die Behauptung als begründet gelten lassen, Tertullian bekämpfe nicht wirkliche Sätze des Modalismus, sondern die modalistisch gedeutete Formel des Kallistus und der Monarchianismus in Rom sei (wenigstens vor seiner völligen Verurteilung durch Kallistus) über den Satz: „Der Vater ist Christus und der Vater hat gelitten" nicht hinausgekommen und habe sein System durch Bezugnahme auf die Inkarnation nicht weitergebildet.

Nach der Erklärung des Papstes Kallistus verschwand der Sabellianismus zu Rom als beachtenswertes Parteisystem bald vollständig. Um 250 ist seine Gefahr für die römische Gemeinde völlig beseitigt (S. Harnack a. a. O. S. 620 f.), die Logoschristologie wird herrschend.

Hippolyt wurde wegen fortwährender Unruhestiftung auch aus der Kirche ausgeschlossen und ließ sich nun von seiner Schule

Digitized by Google

als Bischof wählen. Aber er betrachtete sich als eigentlichen Bischof und nannte den Kallistus mit seinem Anhang ein διδασκαλεῖον (eine Schule), jedoch mit dem selbstverräterischen Beisatz, daß sich viele an Kallistus anschlossen (Phil. IX. c. 12. M. p. 3386). Das Schisma dauerte fort bis zur Regierung des Papstes Pontianus. Dieser und Hippolyt wurden unter Kaiser Maximian auf Befehl des Stadtpräfekten nach Sardinien verbannt (235), wohl als Häupter gegenseitig sich befehdender Parteien, welche die Ruhe und Ordnung störten. Es ist aber auch möglich, daß sie als die bedeutendsten Männer der damaligen Christenheit der Religion wegen dahin verbannt wurden. Pontianus hat dort seinem Episkopate entsagt, jedenfalls auch Hippolyt, um durch gemeinschaftliche Resignation der Spaltung ein Ende zu bereiten. Sie starben in der Verbannung; ihre Leichen wurden nach Rom gebracht und dort am nämlichen Tage feierlich beigesetzt (Döllinger a. a. O. S. 69—72; Harnack a. a. O. S. 620 Anm. 3).

(Fortsetzung folgt.)

XI.

Hagiologisches aus Alt-Livland

von einem Livländer.

Heilige und Apostel, unter deren Anrufung Kathedralen, Pfarrkirchen, Land- und Burgkapellen in Altlivland geweiht wurden.[1])

(Fortsetzung.)

11. Der hl. Nikolaus
Bischof von Myra.[2])

Dieser von der griechisch-orthodoxen Kirche Rußlands ganz besonders hochgefeierte Bischof, dessen allgemeine Verehrung im Abendlande im 11. Jahrhundert begann, hat auch in Altlivland

1) S. Katholik 1904, I, 6. Heft.

2) Abbrescia, Fr. S., panegirico storico del s. corpo di s. Nicolo di Bari. Bari 1846. — Beatillus, A., Historia vitae, miraculorum, translationis et gloriae s. Nicolai. Napoli 1633. — Delisle, J., Vie de s. Nicolas, histoire de sa traduction et de son culte. Nancy 1745. — Heungel, W. A. v., Sint Nicolaas en het sint Nicolaas-Feest. Leyden 1831. — Peri-

Digitized by Google

wie sonst fast überall im Mittelalter vornehmlich als Patron der Seefahrer gegolten und wahrscheinlich auch als Schutzheiliger der verlassenen Kinder. Um zu verstehen, wieso diese Patrozinien dem hl. Nikolaus übertragen wurden, müssen wir uns folgende Ereignisse aus dem Leben des Heiligen vergegenwärtigen.

Auf der Wallfahrt nach Palästina begriffen, war St. Nikolaus genötigt einen Teil der Reise auf einem Schiff zurückzulegen, dessen Besatzung den Heiligen verspottete, als dieser der Mannschaft mitteilte, daß trotz des heiteren Himmels ein arger Sturm ihre Seereise gefährden würde. Wie Nikolaus geredet hatte, so geschah es auch; gewaltige Wolken ballten sich am Horizont und ein bald zum mächtigen Sturme angeschwellter Wind trieb die Meereswellen haushoch empor. Die Seeleute gaben alles bereits verloren, als der Heilige in inbrünstigem Gebet die Hilfe Gottes erflehte und Beistand von oben erhielt. Die Wogen sanken, das Meer glättete sich, die Wolken verschwanden, und die Seeleute jubelten ihrem geistlichen Ratgeber zu.[1]) Seit jenem Ereignis, das in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts fiel, gilt St. Nikolaus als Schutzheiliger der Seefahrer und führte dieses Patrozinium dazu, daß ihm hauptsächlich an Landungsplätzen Kirchen und Kapellen geweiht wurden. Demgemäß finden wir auch in den Hafenstädten Reval und Pernau St. Nikolaikirchen, deren Ursprung weit in das Mittelalter hinaufreicht.

Weiter wissen uns die alten Hagiographen darüber zu berichten, daß St. Nikolaus weit über Myra hinaus als mildtätig und barmherzig bekannt war. Besonders waren es Kinder, denen er seine Güte zuwandte; die er durch Unterricht und andere erzieherische Maßnahmen zu überzeugungsvollen Christen heran-

nus, L., Vita S. Nicolai Myr. episc. Mussiponti 1627. — Praxmarer, J., der hl. Nikolaus und seine Verehrung. Münster 1894. — Raffaele, A., Compendio storico della vita del gran taumaturgo s. Nicolo. Bari 1887. — Signoriello, Vita di s. Niccolo di Mira. Napoli 1854. — Putignanus, N., Vindiciae vitae et gestorum s. thaumaturgi Nicolai. Neapoli 1753.

1) Hauptquelle ist für die vita s. Nicolai Simeon Metaphrastes auf den fast alle späteren zurückgehen. Es seien hier genannt: Allgemeines Heiligenlexikon Sp. 1542. — Jacobus de Voragine, sermo III. — Leben der Heiligen fol. 306 a. — Zusammenfassende Darstellungen des Lebens bei: Butler, Leben der Väter XVIII, 10. — Weiß und Räß II, 655.

Digitized by Google

bildete.[1]) Die Hymnen alter Zeit feiern ihn als Vater der Waisenkinder, deren Hilflosigkeit den frommen Bischof immer wieder zu Werken der Barmherzigkeit antrieb.[2]) Darum sang man in einer weitverbreiteten Hymne: „Ave *pater orphanorum* dulcis Nicolae, sublevator miserorum, nos a morte trahe . . . .“[3]) und auf den Straßen in Deutschland sangen die Blinden das Lob des Heiligen, wie uns Hermann von Fritzlar aus der Mitte des 14. Jahrhunderts berichtet.[4]) Wie wäre es möglich gewesen, daß in Altlivland die Verehrung dieses Heiligen, der im Mutterlande so hoch gefeiert wurde, nicht hätte Platz greifen wollen. Allerdings sind es nur einige Nachklänge, die wir weiter unten über den Nikolauskult in Liv-, Est- und Kurland bieten werden; immerhin doch bemerkenswert.

Über die Schicksale dieses Heiligen wissen wir noch, daß er im Anfang des 4. Jahrh. geboren wurde und zur Zeit der Regierung Diokletians gezwungen werden sollte, den Göttern zu opfern, jedoch mußte er für die Weigerung den Götzen seine Ehrfurcht zu bezeugen mit einer längeren Kerkerhaft büßen, aus der ihn das neue christliche Regime unter Konstantin erlöste.[5]) Bald nach seinem Tode begann im Orient die Verehrung der Überreste des hl. Bischofs, die Legenden berichten, daß aus den Gebeinen des Heiligen wunderwirkendes Öl geflossen sein soll, wodurch seine Grabstätte große Anziehungskraft ausübte.[6]) Verfolgen wir kurz den Weg, den der Nikolauskult aus dem Osten nahm, so ist es sicher, daß im 5. Jahrhundert bei den Christen Kleinasiens St. Nikolaus voll und ganz als Heiliger betrachtet wurde. In das Jahr 1087 fällt die Übertragung des Leibes durch apulische Kaufleute nach Bari im Königreich Neapel.[7])

1) l. c.

2) Die in Deutschland übliche Beschenkung der Kinder am Nikolaustag findet hierdurch ihre Erklärung. Marzohl u. Schneller, Liturgia sacra IV, 108, Anm. 2, nehmen an, daß manche heidnische Überbleibsel in dieser Sitte fortleben.

3) Mone, Hymen III, 458.

4) Pfeiffer, deutsche Mystiker I, 16.

5) Vgl. die S. 128, Anm. 2 zitierten Quellen.

6) Über dieses Wunder vgl. Martyrol. Rom. ed. C. Baronius p. 469, wo aus einem Breviarium Toletanum einige diese Begebenheit behandelnden Verse abgedruckt sind.

7) Samson S. 264 ff.

Digitized by Google

Zwei Jahre darauf wurden die Überreste des Heiligen in Gegenwart des Papstes feierlich in der Kirche S. Nicolo zur ewigen Ruhe gebettet.[1]) Bari und das genannte Gotteshaus ist bis auf den heutigen Tag so sehr der Brennpunkt des Nikolauskultes geblieben, daß selbst Pilger aus dem fernen Rußland gar nicht so selten sind. Es feiert ja auch die russische Kirche den Tag der Translation (9. Mai) weit höher als den 6. Dezember, an dem der Tod des Heiligen erfolgte.

Die Feier des 6. Dezember wurde in Ungarn um das Jahr 1092 eingeführt; in Deutschland und England allgemein im Anfang des 13. Jahrhunderts. Um diese Zeit galt in Deutschland St. Nikolaus auch als Helfer derjenigen, die ihn anriefen, um in den Besitz verlorener Sachen zu gelangen.[2]) Im Norden scheint die Verehrung dieses hl. Bischofes im 13. Jahrhundert volkstümlich geworden zu sein[3]) und haben wir für das 15. Jahrhundert Belege aus einem Hamburger Brevier, nach denen damals die Hamburger Kirche betete: „Ora pro nobis pie pater Nicolae, ut digni efficiamur promissione Christi!“ — und weiter heißt es: „Suscipe, *nautarum pater* Nicolae precatus assis et solita nunc pietate tuis![4]) — Da nun zwischen Bremen, Hamburg und Lübeck einerseits, und Riga Pernau und Reval andererseits, ein lebhafter Schiffsverkehr vom Anfang des 13. Jahrhunderts an bestand, so ist wohl die Vermutung auszusprechen, daß es deutsche Seefahrer waren, welche die Verehrung dieses Bischofs nach Altlivland verpflanzten.

Daß auch nach der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts unter livländischen Strandbewohnern die Erinnerung an den großen Schutzheiligen der Seefahrer und Fischer nicht erloschen war, dafür zeugen lebhaft folgende Notizen, die sich in Konsistorialakten aus dem Ende des 17. Jahrhunderts finden. Am

1) Hefele, Konziliengeschichte V, 176.

2) Beissel, Verehrung der Heiligen II, 41.

3) Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1. 513 ff.

4) Hier zitiert nach: Mitteilungen aus der livl. Geschichte IV, 288, wo noch einige Orationen abgedruckt sind. In Hymnen u. Sequenzen tritt uns der hl. Nikolaus nicht allzu selten entgegen. Vgl. Kehrein, Sequenzen, 449. — Mone l. c. 455. — Daniel, Codex liturgicus, II, 76. — Eine Durchsicht der uns momentan nicht zugänglichen Analecta hymn. ed. G. Dreves dürfte die ausgesprochene Behauptung stützen.

Digitized by Google

17. März 1680 wurde im livländischen Oberkonsistorium beschlossen, daß die Einwohner des zum Gute Sauck (Kreis Pernau) gehörigen Dorfes Eamets, wegen „verübter Abgötterey" mit der Kirchenbuße „angesehen" werden sollen. Schon im Jahre 1675, am 26. September, hatte der Pernausche Pastor beim Konsistorium die Klage eingebracht, daß einige Bauern der Umgegend der genannten Stadt folgende Gebräuche trieben: „(Nehmen ein geweihtes Licht) worumb sie andere Lichter setzen, anzünden, das geweihete Licht aber, welches sie Nikolas nennen, am Nicolaiabend im Gesinde (Bauernhaus) aufsetzen, und in das Gesinde, woselbst solches alsdann stehet, aus gleichem Gesinde Fleisch, und von vorher zusammengebrachtem und verbrautem Malze erhaltenem Bier vertrinken, zu dem Ende, daß ihnen der Fischfang desto besser glücken möchte. Vor diesem wäre das Licht auch mit zur See gebracht, allein sie hätten es nun in den Jahren nachgelassen, sie nehmen aber einige Kannen Bier mit auf die See, trinken daselbst, von jeglichem Trunke, und wenn solches geschehen, lassen sie so viel darinnen, daß jeder auf das Eis etwas gießen kann. Sie beteten dabei christliche Gebete, soviel ein jeglicher gelernt, und zwar auf den Knieen. Hernach führten sie das geweihete Licht mit einer sonderlichen Prozession in andere Gesinde. Da sie diese Abgötterey im andern Jahre wiederholen wollen, so lieferte der Herr) Pastor deswegen das Licht ein." — Soweit die Akten! Es ist wohl überflüssig zu bemerken, daß diesem Treiben die dunkele Erinnerung an Prozessionen, die einst am Meeresufer stattgefunden haben müssen, zu Grunde liegt. Näheres war leider nicht zu ermitteln.[1])

Heutzutage feiern die Letten den Nikolaustag als Pferdetag und geben sie den Füllen wie am Michaelstag einen Brei, bestehend aus Hafer und Hahnenblut in den Trog.[2]) Hierzu sei bemerkt, daß auch in Deutschland am 6. Dezember Pferdefütterungen unter besonderen Gebräuchen stattfanden[3]) und hat Norck diese Speisungen mythologisch zu klären gesucht. Derselbe

1) Sonntag, Collectanea. Msc. der Gesellsch. f. Gesch. zu Riga Nr. 585, 2.

2) Vgl. Rakstu-Krahjums der wissenschaftl. Kommission des lett. Vereins zu Riga VI, 43.

3) Vgl. Wolf, Beiträge I, 124 (aus Usedom).

Digitized by Google

will in dem Pferde des hl. Nikolaus das Roß Odhins erkannt haben.[1]) Ob auch der lettische Pferdegott Uhsinsch am Nikolaustag wieder auflebt, das kann hier nicht behauptet werden, da es an Vergleichsmaterial fehlt.

Bei den Esten gilt St. Nikolaus als Patron der Ochsen- und Rinderheerden, darum wird dieser Heilige auch beim Verschneiden dieser Tiere um Fürbitte angerufen.[2]) Wie der Heilige zu diesem Patrozinium kam, ist dunkel.

Es wurden in Altlivland eine ganze Anzahl Kirchen und Kapellen unter Anrufung des hl. Nikolaus geweiht. Wir nennen die Kirchen zu: Reval,[3]) Dorpat,[4]) Pernau,[5]) Pinkenhof,[6]) Kosch in Ostharrien,[7]) Maholm in Allentacken,[8]) Kirrefer bei Leal,[9]) Poenal in der Strandwieck,[10]) — und Kapellen bei Dünamünde[11]) sowie bei Saage in Ostharrien.[12])

Altäre die den Namen des hl. Nikolaus trugen sind nachweisbar in der St. Peterskirche zu Riga[13]) und in der Marienkirche von Ubbenorm.[14]) In der Kirche von Maholm wurde im Jahre 1517 eine St. Nikolaus-Vikarie gestiftet.[15])

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß das für die Kultivierung Altlivlands eminent bedeutend gewesene Cisterzienserkloster Dünamünde sehr häufig einfach als Kloster des hl. Nikolaus bezeichnet worden ist.[16])

---

1) Festkalender S. 716.

2) Wiedemann, S. 417 u. Ameluug, balt. Kulturstudien, S. 264.

3) Hansen, l. c. — 4) Visit-Rezeß v. J. 1613.

5) Napiersky, l. c. — 6) Berkholz, S. 180.

7) Paucker, S. 143. — 8) Derf. S. 166.

9) Derf. S. 275. — 10) Derf. S. 306.

11) Vgl. SS. rer. Livonicarum II, 787 u. Mettig, Sitz.-Ber. der Gesellsch. für Geschichte zu Riga 1893, S. 3.

12) Beiträge zur Kunde Liv-, Est- u. Kurlands V, 12.

13) Rig. Rentebuch, Inscr. 285 (Msc.).

14) Urk. v. J. 1507. (Nach einer gef. Mitteilung des Herrn Bibl. R. Busch.)

15) Livl. Brieflade I, 845.

16) Hildebrand, Livonica aus dem Vatikan. Archiv, S. 31, Nr. 8. (Urk. v. Jahre 1222.)

Digitized by Google

12. Der hl. Apostelfürst Petrus.[1])

Es wäre ein müßiges Beginnen hier auf eine Schilderung des Entwickelungsganges einzugehen, den die Verehrung des großen Apostels im Abend- und Morgenlande nahm.[2]) Wir setzen die Kenntnis des von historischem Standpunkte aus so oft behandelten Kultes St. Petri voraus und wenden uns gleich den Nachrichten zu, die uns über den hl. Petrus als Patron in Altlivland überliefert sind.

Wie heute noch die Stadt Rom das Ziel zahlloser Pilger ist, so galt es auch in Altlivland schon seit den ersten Jahren der Gründung des Kolonieſtaates als der Endpunkt frommer Wallfahrten, als jene glückliche Stadt, von der der Hymnus „O Roma felix" singt:

„. . . . . die beider Fürsten Hut
Vertraut ist und geweiht durch ihr ruhmwürd'ges Blut,
Das, purpurrot erprangt, dir solchen Glanz verleiht,
Daß du jed' anderer Stadt vorragst an Würdigkeit."[3])

Es sei hier nur an die Romfahrt Bischof Alberts erinnert, und an die zahlreichen Reisen, die nicht bloß Edle und Fürsten, sondern auch einfache Leute unternahmen. Weltliche und geistliche Würdenträger Altlivlands haben in Rom neben den Gebeinen einfacher Landsleute ihre Ruhestätte gefunden; war es ja doch ein buntes Völkergemisch, das damals sich in der alten Metropole des Abendlandes — der ewigen Stadt — zusammen fand.

---

1) Acta SS. 29. Junii VII, 2—16; 17—33. — Aus der überaus zahlreichen Literatur sind als wertvolle Hilfsmittel besonders zu erwähnen: Leggenda de ss. Pietro e Poolo testo antico Toscano ora per la prima volta stamp. Reggio 1852. — Marucchi, O., Le memorie dei ss. Ap. Pietro e Paolo nella città di Roma. Roma 1894. — Palafox, delle eccelenze di s. Pietro. 3 voll. Roma 1783. — Perrone, G., San Pietro in Roma. Torino 1864. — De Waal, A., Des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte. Regensburg 1873.

2) Gute Überblicke über die Geschichte der Verehrung St. Petri bei Binterim, V, 383. — Augusti, III, 175 ff. — Marzohl u. Schneller, Liturgia Sacra IV, 609 ff. — Über die Feier der dem Andenken dieses Apostels gewidmeten Tage vgl. Samson, H., Die Apostelтage (Frankf. Broschüren XV, 3. 1894) u. Kellner, H., Die Feste Cathedra Petri (Zeitschrift für kathol. Theologie 1889, 566 ff.).

3) Vgl. hierzu den lateinischen Text, der im Breviar. Rom. unter dem 29. Juni sich findet.

Digitized by Google

Wir wissen, daß auch im Lande Mariens am fernen Ostseestrande Gelübde getan wurden, um durch einen Besuch der Gräber der Apostelfürsten Vergehen zu sühnen. Am 29. September 1429 erteilte der Revaler Domherr und Dekan Detmar einem gewissen Wilhelm einen Empfehlungsbrief, der ihm bei seiner Pilgerfahrt „ad visitandum limina beatorum Petri et Pauli" den Weg ebnen sollte.[1] Es ist dieses nicht das einzige Beispiel einer Wallfahrt nach Rom, es lassen sich deren mehrere aus den Quellen zur Geschichte Liv-, Est- und Kurlands nachweisen.

Es ist begreiflich, daß die Verehrung dieses Apostels nicht auf das reinkirchliche Gebiet beschränkt bleiben konnte und finden wir daher St. Petrus als volkstümlichen Helfer in allen möglichen Nöten erwähnt.[2] Ein lettischer Bannspruch bezeichnet Petrus und Johannes als die Heiligen, die allen Übeln wehren,[3] und in einer Formel gegen die Gicht werden die beiden Apostelfürsten genannt.[4] Vor allem jedoch gilt Petrus wie in Deutschland so auch bei den Letten Livlands als der, der den flüchtigen Dieb an den Ort seines Verbrechens bindet und bannt, von welchem der Verbrecher nicht mehr los kommen kann und wo ihn die Nemesis ereilt.[5]

1) Livl. U.-B. VIII, no. 97.

2) St. Petrus ist Patron der in Blitzgefahr befindlichen, behütet Bienen, Fische und Fischer; gilt auch als Patron der Schlosser und Uhrmacher. Es wäre überhaupt dankenswert eine möglichst vollständige Patrozinientabelle zu liefern, wie sie H. Alt in seinem Werk „Die Heiligenbilder" Berl. 1845, Beil. I, 264 ff.; Beil. II, 268 ff. geboten hat. Jedoch wird A. übertroffen durch H. Kerlers soeben erschienenes Werk über die Patrozinien der Heiligen (Ulm 1905). Hier sei darauf hingewiesen, daß sich Materialien für eine solche Übersicht noch finden bei Hupel, topogr. Nachrichten von Liv- u. Estland, II, 145. — Lasicius, Joh., de diis Samogitarum libellus ed. W. Mannhardt. Mitau 1868. S. 16—18. — Nork, Festkalender, XII—XVIII, und vor allem noch in den Werken von Cahier, Characteristiques des Saintes dans l'art populaire und Sauré, folk-lore des Hautes-Vosges (Les littératures populaires t. XXIX).

3) Treuland, Materialien Nr. 305.

4) „Petrus u. Paulus gingen zu Holz und zu Bruch ꝛc." um 1844 im Mecklenburgischen gebräuchlich. Vgl. Mecklenburger Jahrbb. IX, 226.

5) Treuland, Materialien Nr. 573—76; 579. — Wie oben bemerkt, gilt der hl. Petrus als Beschützer der in Gewittergefahr befindlichen, und können wir es nicht unterlassen hier darauf hinzuweisen, daß noch im M.-A. in Livland der lettische Gott des Blitzes und Donners Perkons verehrt wurde, was eine Übertragung von Zügen aus dem Wesen Perkons auf St. Petrus gewiß begünstigte. Vgl. Scriptores rer. Pruss. III, 543. Ob

Digitized by Google

Dieser Volksglaube der an die Worte Christi anknüpft: „Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis!“ ist uralt und hat in zahlreichen Bannsprüchen seinen Niederschlag gefunden, deren Wortlaut sowohl in Mitteldeutschland wie in Liv-, Est- und Kurland fast derselbe ist.[1] Manches heidnische Element hat sich in diese Diebsbanne eingeschlichen und zeugt von hohem Alter-tum der Formeln, von denen bereits viele die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt haben.[2] Man will bemerkt haben, daß einige Züge aus dem Wesen Donars auf den hl. Petrus übertragen wurden.[3] Zur Zeit als in Livland noch die Leib-eigenschaft existierte, nahmen die Letten an, daß man am Peter-Paulstage die Häuser segnen müsse. Zur Arbeit für den Herrn durfte man gehen, da ja „wissi grehki us winna palehkot!“[4]

Außer den Nachklängen im Volksglauben, ist die Verehrung des hl. Petrus für Altlivland durch eine ganze Anzahl Peters-kirchen bezeugt, die wir in Nachfolgendem aufzählen:

Der Dom zu Dorpat,[5] ferner eine der ältesten Pfarrkirchen Rigas,[6] Kirchen zu Kegeln,[7] Lagena in Allentacken,[8] Testama bei Pernau,[9] Jakobstadt,[10] Karmel auf der Insel Ösel,[11] Neuer-

und wie weit eine solche Übertragung stattfand, ist uns nicht zur Kenntnis gekommen; wir überlassen die Lösung dieser Frage denen, die mitten im Volke forschend tätig sind.

1) Dieses lehrt der Vergleich der Formeln bei Treuland, mit denen bei Losch l. c. aus dem Württembergischen abgedruckten.

2) Vgl. Frischbier, Hexenspruch u. Zauberbann in Preußen, Berlin 1870, S. 111. — Mannhardt, Germanische Mythen, Berlin 1858, S. 16, 65, 71. — Wuttke, Deutscher Volksaberglaube, S. 152 f. — Kuhn-Schwarz, norddeutsche Sagen S. 448 ff.

3) Wolf, Beiträge I, 81 ff.; II, 25. — Wuttke, S. 237.

4) „Alle ihre Sünden bleiben auf ihnen liegen.“ Vgl. Schilling, S. 47 f.

5) Daß der Dom zu Dorpat nicht, wie oft irrtümlich angenommen wurde, St. Dionysius, sondern den hh. Petrus u. Paulus geweiht war, hat A. von Gernet in den Sitz.-Ber. der gelehrten Estn. Gesellsch. 1891, S. 93 nachgewiesen. — Außerdem ergibt sich aus L. U.-B. IX, 705, daß der Hauptaltar dieser Kathedrale den beiden Apostelfürsten geweiht war.

6) Bereits 1209 urkundlich erwähnt. Vgl. L. U.-B. I, Nr. 15.

7) Hagemeister. — 8) Paucker, S. 160.

9) Tielemann, Collectanea XII, a. — Aschanaeus, liber coll. de Mon. (Mfc.).

10) Busch, Materialien S. 352. — 11) Busch, II, 1028.

Digitized by Google

mühlen[1]) und Kapellen bei Goldingen,[2]) Waiwara in Allentacken,[3]) Neubad,[4]) Hasenpoth.[5]) Außerdem giebt es eine Parochie St. Petri in Jerwen.

Bemerkenswert ist noch, daß eine alte Rigaer Glocke, die wahrscheinlich auf dem Turme des Rathauses ihren Platz hatte, folgende Umschrift aufwies:

„Petrus vnd Paulus hete ick, Den Donner schreck ick,
De Lebendigen rope ick, Johann Schonenborch bereide mick
De Doden bekenn ick, Dusend foff hondert vnd acht."[6])

(Fortsetzung folgt.)

XII.

Das Prätorium des Pilatus.[7])

Während der blutigen Verfolgungen der ersten drei Jahrhunderte war zwar die äußere Verehrung der durch das Leben und Leiden des Herrn geheiligten Orte unmöglich; aber treuer Christensinn bewahrte sich selbst in diesen schweren Zeiten die Kenntnis dieser erhabenen Stätten. Überdies trugen gerade die Mittel, die die Heiden anwandten, um das Andenken an die heiligen Orte zu vernichten, oft nur dazu bei, es tiefer in den Herzen der Gläubigen zu befestigen. Kein Wunder darum, daß alsbald nachdem die christliche Religion durch Kaiser Konstantin die Freiheit gewonnen hatte, frommer Eifer über den heiligen Orten Kirchen und Kapellen baute, und daß Gläubige aus allen Ländern des

1) Die alte Neuermühlen'sche Kirche lag nicht weit vom Schloß und hieß St. Peterskirche. Vgl. Revisions-Akten vom J. 1624/25. (Arch. der Estl. Ritterschaft.) — Die im Jahre 1775 neu geweihte Kirche dieses Ortes wurde nach M. A. Loders Mitteilung Petri-Pauli-Kirche benannt.

2) Kallmeyer-Otto, S. 96.

3) Beiträge zur Kunde Liv-, Est- u. Kurlands V, 24.

4) War einst eine am Meeresstrande errichtete Filialkapelle von Kremon. Jetzt lange schon selbständige Parochie.

5) Busch, S. 396.

6) Rigasche Stadtbll. 1825, S. 219 ff.

7) Unter diesem Titel hat Dr. Karl Mommert bei Haberland in Leipzig 1903 ein Buch erscheinen lassen, dem wir im Wesentlichen unseren Aufsatz entnehmen.

Digitized by Google

christlichen Erdkreises in das gelobte Land pilgerten um die heiligen Stätten zu besuchen. Wir kennen als solche Wallfahrer aus den ältesten Zeiten z. B. Clemens von Alexandrien,[1]) Origenes[2]) und den heiligen Firmilian.[3]) „Es würde", schreibt der heilige Hieronymus, „zu weit führen, die Bischöfe, Martyrer und Gelehrten aufzuzählen, die von der Himmelfahrt des Herrn bis auf diese Tage zu allen Zeiten nach Jerusalem gekommen sind, indem sie meinten, eine Vollkommenheit in der Wissenschaft und Tugend nicht erreichen zu können, wenn sie nicht Christum an den Orten verehrt und angebetet hätten, wo er vom Kreuze herab das Evangelium gepredigt."[4]) Manche dieser Pilger haben, was sie geschaut und erlebt, auch in Schriften niedergelegt, und so haben wir aus dem christlichen Altertum über die Lage der heiligen Orte manche wertvolle Angaben empfangen.

Zu den von den ersten Christen verehrten heiligen Stätten gehörte auch das Prätorium oder das Gerichtshaus des Pilatus, in dem Jesus von Pilatus verhört, von den Soldaten verhöhnt und mißhandelt wurde, und der mit Steinplatten belegte Platz (Gabbatha, Lithostroton) vor dem Gerichtshaus, wo der Richterstuhl des Pilatus stand, wo der Herr, mit der Dornenkrone auf dem Haupte und dem Purpurmantel bekleidet, den Juden vorgestellt, wo er gegeißelt und schließlich zum Tode verurteilt wurde.

Für die Verehrung dieses Ortes legen Zeugnis ab der sogenannte Pilger von Bordeaux um das Jahr 333[5]) und der heilige Kyrill von Jerusalem in seinen uns noch erhaltenen katechetischen Predigten, die er um das Jahr 347 in Jerusalem gehalten hat.[6]) Zeugnis für die Verehrung des durch die obengenannten Szenen der Leidensgeschichte geheiligten Ortes aber gibt ganz besonders der Umstand, daß schon im Jahre 416 die hei-

1) Siehe bei Hieronymus, De viris illustribus c. 38.

2) In Joannis Evang. l. VIII; Contra Celsum II, 1.

3) Hieronymus, De viris illustribus c. 54.

4) Hieronymus, Epistola 46, ad Marcellam, de sanctis locis. (Migne, Patr. lat. 22, 489.)

5) Itinerarium Burdigalense in Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII. Vindobonae. Tempsky 1898, p. 22.

6) Catech. 13, 39.

Digitized by Google

lige Melania, eine römische Matrone, ein christliches Gotteshaus darüber erbauen ließ, das der „heiligen Sophia“ geweiht wurde, das heißt nicht einer Heiligen dieses Namens, sondern dem Heiland, der ewigen göttlichen Weisheit.[1]) Diese Kirche hat um das Jahr 430 der ungenannte Verfasser des sog. Breviarius de Hierosolyma[2]) gesehen. Die berühmte Mosaikkarte von Madeba, ein Stadtplan Jerusalems, aus der Mitte des fünften Jahrhunderts hat die Lage der Kirche der „heiligen Sophia“ verzeichnet. Das Itinerarium des Theodosius[3]) um das Jahr 530 spricht davon. Den ausführlichsten Bericht aber von der über dem Prätorium des Pilatus erbauten Kirche bietet uns das „Itinerarium“ des Pilgers von Plazentia[4]) (Mommert nennt ihn noch fälschlich Antoninus), der um das Jahr 570 die heilige Stadt besuchte. Er hebt insbesondere hervor, daß sich im Innern der Kirche ein viereckiger, mit goldnen und silbernen Zierraten geschmückter Stein befunden habe, auf dem eine Fußspur Jesu, der beim Verhör vor Pilatus darauf gestanden, zu sehen gewesen sei. Die letzte Kunde von dieser Stätte aus dem christlichen Altertum erhalten wir durch den heiligen Sophronius;[5]) er war in der Zeit der Eroberung und Verwüstung der heiligen Stadt durch die Perser 614 Patriarch von Jerusalem und wurde nach Persien in die Gefangenschaft geschleppt. Dort hat er in anakreontischen Versen seiner Sehnsucht nach der heiligen Stadt und ihren Heiligtümern Ausdruck gegeben und dabei auch der Kirche der „heiligen Weisheit“ gedacht.

Von nun an wird bis zur Zeit der Kreuzfahrer dieses Heiligtum von keinem Besucher der heiligen Stadt mehr erwähnt. In der Zeit der Herrschaft der Muhammedaner geriet dieser heilige Ort in Vergessenheit, und als die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099 nach 39tägiger Belagerung in Jerusalem einzogen, empfingen sie zwar sichere Kunde über die Kreuzigungsstätte und über das Grab des Herrn, aber von der Lage des Prätoriums war jede Tradition erloschen. Der Verfasser der „Gesta

1) Vita Sanctae Melaniae junioris in Analecta Bollandiana. Paris 1879, VIII, 54.

2) Geyer a. a. O. S. 153—155. — 3) Daselbst S. 141 f.

4) Daselbst S. 174 f.

5) Bei Migne, Patr. gr. 87, 3822.

Digitized by Google

Francorum expugnantium Hierusalem“ [1]) schreibt um das Jahr 1108: Der Ort der Geißelung Jesu Christi aber und der Dornenkrönung nebst der Verhöhnung desselben und alles übrige, was er für uns duldete, ließen sich nicht mehr leicht ermitteln, vor allem deswegen, weil die Stadt zu wiederholten Malen zerstört und dem Boden gleichgemacht worden sei.

Nun wird zum erstenmal um das Jahr 1145 in einer abendländischen Pilgerschrift, [2]) jedoch als noch unverbürgt, die Meinung mitgeteilt, daß das Gerichthaus auf dem Sion gestanden habe. In folgenden Pilgerschriften jener Zeit wird diese anfangs noch als unverbürgt überlieferte Meinung schon als sicher und gewiß hingestellt und von 1148 an war man etwa 25 Jahre lang allgemein der Ansicht, daß das Prätorium des Pilatus auf dem Sion zu suchen sei. Als gänzlich verfehltes Unternehmen ist es zu bezeichnen, wenn neuere Gelehrte diese Theorie aus ihrem mehrhundertjährigen Schlummer zu erwecken suchen. Die Tradition kann man hierfür, wie Mommert überzeugend nachweist, nicht geltend machen. Entschieden dagegen aber spricht die Erwägung, daß die Klugheit den römischen Landpflegern gebot, wenn sie zur Zeit jüdischer Feste aus Cäsarea am Meere nach Jerusalem kamen, in der Burg Antonia Wohnung zu nehmen und diese dem Palast in der Oberstadt auf dem traditionellen Sion vorzuziehen. Denn diese Feste waren wegen der Ansammlung des Volkes aus allen Gegenden stets besonders von den Juden zur Erregung von Aufständen ausersehen, und der Tempel bildete dafür den Hauptherd. In der Antonia, als der Hauptfestung, lag eine römische Legion, während die Oberstadt nur eine Wache im Herodianischen Königspalast hatte. Zu Festzeiten wurde die Tempelwache in der Antonia verstärkt, Truppenabteilungen standen auf den nach dem Tempelplatz mündenden Treppen bereit, jeden Augenblick einzuschreiten, und ein breiter, unterirdischer Gang führte aus der Burg auf den Tempelplatz. Bei solchem Sachverhalte wäre es Torheit gewesen, wenn der Landpfleger auf dem fernen Sion gewohnt hätte, von wo er im Augenblicke der Gefahr durch die engen Gassen einer aufrührerischen Stadt sich den Weg zur Antonia hätte bahnen müssen. Wie schwierig ein solches Unternehmen sei, mußte der Landpfleger

1) Siehe bei Mommert S. 1. — 2) Daselbst S. 2 ff.

Digitized by Google

Gessius Florus bei Beginn des jüdischen Krieges im Jahre 66 erfahren; das Vordringen zum Tempel gelang ihm nicht, und er mußte sich in die Feste auf Sion wieder zurückziehen.[1])

Die Theorie also, die das Prätorium des Pilatus auf den Sion verlegt, ist unseres Erachtens durchaus unhaltbar; es geht darum auch nicht an, dem Kreuzweg, wie dies neuerdings Belser[2]) tut, folgende Richtung zu geben: von Sion aus in nordöstlicher Richtung durch die Gassen und durch das nördliche Tor (Gennath) der Oberstadt hinaus nach Golgatha.

Schon am Ausgang der Kreuzfahrerzeit, etwa von 1173 an, hatte der oben besprochenen Auffassung gegenüber jene andere Geltung gewonnen, die nicht bloß die Amtswohnung des Pilatus, sondern auch das Lithostroton oder Gabbatha in den Hof der Burg Antonia, mithin auf die Höhe des Osthügels der heiligen Stadt verlegt. Bis in unsere Zeit ist diese Theorie katholischerseits auch fast allgemein in Geltung geblieben. Denn sie hatte dadurch eine besondere Weihe empfangen, daß die Franziskaner sie annahmen, als sie im 13. Jahrhundert die Kreuzwegandacht in Jerusalem in ihre heutige Form brachten. Sie machten nämlich die damalige Residenz des türkischen Pascha, das „alte Serai" (jetzt Staatsgefängnis) und die alte türkische Kaserne, die auf den Trümmern der Burg Antonia standen, zum Ausgangspunkt des Kreuzwegs und verlegten die erste Station, die die Verurteilung Jesu zum Gegenstand hat, in diese nördlich vom alten jüdischen Tempelplatz liegenden Gebäude. Allein diese durch fünf Jahrhunderte geheiligte Theorie bedarf nach der ebenso sachkundigen wie lichtvollen Darstellung Mommerts einer Korrektur.[3]) Denn Mommert, einer der bedeutendsten jetzt lebenden Topographen

1) Joseph., Bell. jud. II. 15, 5; vgl. Schegg, Pilgerreise, I. Bd., S. 302.

2) Es ist zu bedauern, daß Belser bei Abfassung seiner Leidensgeschichte noch nicht in Mommerts Buch über das Prätorium des Pilatus Einsicht nehmen konnte, sonst hätte er gewiß nicht der Meinung sich angeschlossen, welche die Stätte der Verurteilung Jesu auf dem Sion sucht.

3) Mommert hat zuerst auf die Notwendigkeit einer Korrektur der bisherigen Anschauung aufmerksam gemacht und den Weg dazu gezeigt, wenn auch Emilio Zaccaria, Professor am lateinischen Patriachal-Seminar, zuerst schriftlich in dem Nuovo Bulletino di Archeologica Christiana (Roma März 1906 und März 1901) dafür eintrat.

Digitized by Google

Jerusalems, weist mit überzeugender Klarheit dem Franziskanerpater Barnabé d'Alsace[1]) gegenüber nach, daß diese Theorie auf die altchristliche Tradition sich nicht berufen kann. Vielmehr hat der Pilger von Bordeaux die Stätte der Verurteilung Jesu „unten im Tale" gefunden, nicht auf der Höhe des Antoniaburgfelsens; dieses Tal aber ist das Stadttal el Wad, ehedem Tyropoeon genannt. Auch hat man die Kirche der „heiligen Weisheit," die, wie oben hervorgehoben, über den Orten des Verhöres, der Geißelung, der Dornenkrönung und Verurteilung Jesu erbaut war und in der die heiligen „Fußspuren Jesu" verehrt wurden, wieder aufgefunden. Als nämlich die unierten Armenier im Jahre 1883 auf einem Grundstück, das bei der vierten Kreuzwegstation liegt, zum Zweck eines Kirchen- und Klosterbaues graben ließen, stieß man auf Reste einer alten Kirche und fand nach Wegräumung des Schuttes in deren Apsis ein Mosaik, das zwei von Südosten nach Nordwesten gerichtete Sandalen darstellte. P. Barnabé verteidigt die Meinung, daß diese Reste einer Kirche der schmerzhaften Mutter (Madonna dello Spasimo) angehören und daß durch die beiden in dem antiken Mosaikpflaster dargestellten Füße der Ort gekennzeichnet sein solle, wo die liebe Mutter Gottes stand, als sie ihrem göttlichen Sohn begegnete. Allein diese Meinung wird von Zaccaria und Mommert siegreich zurückgewiesen. Diese Gelehrten beweisen, daß das antike Mosaik auf dem armenischen Grundstück im Stadtale el-Wad eine Darstellung der heiligen Fußspuren Jesu sein muß; denn es stammt sicher aus der Zeit vor der muhamedanischen Eroberung, ein Heiligtum der Madonna dello Spasimo aber hatte nachweisbar vor dem 13. Jahrhundert nicht existiert, und bis zur Auffindung der antiken Mosaikdarstellung auf dem Terrain des alten Sultanbades im Stadttal el-Wad war nirgendwo die Rede davon, daß in diesem Kirchlein der schmerzhaften Mutter der Standort der seligsten Jungfrau durch eine Abbildung ihrer heiligen Fußspur verewigt worden sei. Darum sind diese Kirchenreste und das Mosaik ein sicherer Beweis, daß hier die altchristliche Basilika der „heiligen Weisheit" zu suchen ist, und mithin der Ort, wo nach der Annahme der sechs ersten Jahrhunderte

1) Le Prétoire de Pilate et la Forteresse Antonia. Paris 1902.

Digitized by Google

des Christentums das Verhör, die Geißelung, Verspottung, Dornenkrönung und Verurteilung Jesu stattfanden.

Den biblischen Ortsangaben über diese Szenen aus dem großen Passionsdrama wird allein die von Zaccaria und Mommert verfochtene Theorie gerecht. Nach den Berichten der Evangelisten müssen wir uns nämlich, wie Mommert trefflich auseinandersetzt, die Szenerie folgendermaßen denken: Das „Gerichtshaus" (Prätorium) oder was dasselbe ist der „Hof" (αὐλή)[1] des Pilatus lag unmittelbar an einem in die Stadt führenden Tore der Burg des Landpflegers. Vor diesem Tore befand sich gegen die Stadt hin ein mit Steinen gepflasterter, weiter und geräumiger freier Platz, Lithostroton oder Gabbatha genannt. Auf diesem Lithostroton, wohl in nächster Nähe des Tores der Burg, haben wir uns den Richterstuhl des Pilatus zu denken. Hier außerhalb des Gerichtshauses standen die Hohenpriester und Schriftgelehrten (Jo. 18, 28 f.); hier stand auch die Volksmenge, denn es ist vollkommen ausgeschlossen, daß Pilatus die fanatisch erregte Volksmenge in den inneren Hof der Tempelburg Antonia eingelassen hat. Hier also wurde Jesus von den Juden angeklagt; hier wurde er gegeißelt, von Pilatus dem Volke vorgestellt und endlich verurteilt. Innerhalb des Burgtores haben wir uns zunächst das „Gerichtshaus" oder den „Hof" zu denken. Dort hatten die römischen Soldaten ihr Lager. Dorthin wurde Jesus zum Verhör von Pilatus „hineingeführt"; dort wurde er von den Soldaten mit Dornen gekrönt und verhöhnt.

Was die Niveauverhältnisse der genannten Örtlichkeiten betrifft, so mußte sich das Lithostroton mit dem „Hofe" oder dem „Gerichtshaus" in derselben Ebene befinden; denn die Bewegung von dem einen an den andren Ort wird mit „hinein-" und „herausgehen" (Mk. 15, 16; Jo. 18, 28. 29. 33. 38; 19, 4. 5. 9. 13.) und mit „hinein-" und „hinausführen" bezeichnet. Auch mußte das Prätorium oder Gerichtshaus niedriger gelegen sein als der Hasmonäer-Palast auf dem Westhügel, in dem sich Herodes aufhielt; denn Jesus wird von Pilatus zu Herodes „hinaufgeschickt." (Lk. 23, 7.) Ebenfalls innerhalb des Burgtores, aber viel höher mußte die Wohnung des Pilatus liegen; denn die

1) Mk. 15, 16 lautet nach dem griech. Text: „Die Soldaten führten ihn nun hinein in den Hof, das ist das Gerichtshaus".

Digitized by Google

Bewegung aus den vorgenannten Örtlichkeiten dahin wird Mk. 15, 8. mit „hinaufgehen", die Bewegung in umgekehrter Richtung mit „hinabsteigen" (Mt. 27, 65.) bezeichnet.

Die hier geforderten Terrainverhältnisse sind nur dann vollkommen vorhanden, wenn man annimmt, daß zwar die Amtswohnung des Pilatus auf der Höhe des Antoniafelsens, der mit Steinen gepflasterte Platz oder das Lithostroton (Gabbatha) aber unten im Stadttal el-Wad (Tyropoeon) am Westfuße der Antoniaburg sich befunden habe, auf dem sogenannten alten Sultansbad-Grundstück, das jetzt den unierten Armeniern gehört und mit einer Kirche geschmückt wird. Allerdings müssen dementsprechend die drei ersten Kreuzwegstationen Jerusalems „um wenige Meter von den im Mittelalter auf gut Glück hin angesetzten Plätzen rücken, wodurch der sogenannte Leidensweg um etwa 100 Meter abgekürzt wird, und die ersten vier Stationen desselben auf ein m Besitz der katholischen (unierten) Armenier befindliches Grundstück fallen." [1])

Mainz. Jakob Schäfer.

XIII.

Literatur.

La bible méditée d'après les saints pères. Livres didactiques de l'ancien testament. par *Etienne Chargeboeuf* des missions étrangères de Paris. Bruges, Desclée, De Brouwer et Co. 1905. 12°. 470 pag. Frcs. 5.—.

Der erste Teil dieses Werkes, welches die Bestimmung hat, in den tiefen Schatz der heiligen Schrift einzuführen, wurde im Katholik 1904, II, 156 zur Anzeige gebracht. Der Betrachtung der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments läßt der Verfasser nunmehr diejenigen Didaktischen Inhaltes folgen. Die Kapitel lauten: 1. Die Psalmen. 2. Die Weisheit im Allgemeinen. 3—5. Pflichten gegen Gott, sich selbst, den Nächsten. 6. Der Prediger (Ekklesiastes). 7. Das Hohelied. 8. Schlußwort. Der Verfasser erhebt die Schätze der Bibel, Fragen um die Bibel, wie sie heute allerwärts im Vordergrunde der Erör-

1) Mommert, a. a. O. Vorwort S. VII.

Digitized by Google

terung stehen, liegen ihm fern. Für den betenden und den betrachtenden Christen insbesondere den Priester unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt, verdient seine Arbeit eingehende Beachtung. Zum Beweise dessen sei die Abteilung „Psalmen" (S. 1 bis 128) besonders hervorgehoben. Nur besonders bedeutende Psalmen werden erörtert. Auch sind es keine fortlaufenden Kommentare, welche der Verfasser spendet, vielmehr kurze Sentenzen, welche aber den Samen zu plötzlich im Geiste des Lesers emporsteigenden Gedankenreihen enthalten. Die neun Abteilungen über die Psalmen der kirchlichen Tagzeiten sind geeignet, die Persolvierung der kirchlichen Tagzeiten nicht bloß zu erleichtern, sondern auch zu versüßen. Im Anschluß an Bossuet wird der Inhalt des Hohenliedes auf sieben Hochzeitstage verteilt und gedolmetscht. Den hieran sich anlehnenden geschichtlichen Betrachtungen, die sogar von französischer Kirchenpolitik nicht frei sind, können wir nicht umhin, unsere Zustimmung zu versagen. α. β.

Der Syllabus in ultramontaner und antiultramontaner Beleuchtung von Dr. Franz Heiner, Universitätsprofessor. Mainz 1905. Verlag Kirchheim u. Co. gr. 8°. IV u. 384 S. *M.* 8.—.

Durch die in den letzten Jahren ans Licht getretenen stark gefärbten Schriften von Hoensbroech und Götz über den Syllabus Pius IX. vom 8. Dezember 1864 ist die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf dieses weltgeschichtliche Aktenstück wieder gelenkt worden. Den Entstellungen von nichtkatholischer Seite und den Mißverständnissen in katholischen Kreisen tritt in obiger Arbeit ein katholischer Kanonist entgegen. Neben den Fachmännern in der Theologie und dem Rechte hat er auch weitere Kreise der Gebildeten ins Auge gefaßt, weil für diese auch die Gegner des Syllabus ihre Waffen geschmiedet hatten. Dem entspricht auch die Schreibart des Verfassers. Sein Stil erinnert nicht bloß an den Gelehrten. Auch der gewandte Publizist redet aus ihm, was manchen starken Ausdruck erklären dürfte. Alle möchten wir dieselben nicht billigen. Indes bleibt zu bedenken, daß Heiner sehr tief für seine Kirche fühlt und daß seine Gegner durchgehends alle Rücksichten verleugnen und in ihren letzten Zielen und Absichten als Ankläger der Katholiken bei den Staatsregierungen arbeiten möchten.

Digitized by Google

Die Schrift enthält 1. Vorbemerkung. Der Begriff des Ultramontanismus nach Götz. 2. Einleitung: Auktorität des Syllabus und Natur nebst Interpretation desselben. 3. Wortlaut und Erklärung. Diese letzte Abteilung umfaßt die Seiten 37—375, woran sich ein sehr genaues Register schließt. Überall bekundet sich der Verfasser als gewiegten Kanonisten, Theologen und, was bei der Wortfassung der Syllabussätze von großer Bedeutung ist, als trefflichen Logiker. Bei nicht wenigen Sätzen kommt es darauf an, die letzten, selten gänzlich versteckten Absichten ihrer Urheber klar- und offenzulegen, wodurch jene erst in ihr richtiges Licht gestellt werden. Vor allen Dingen aber sei der geschichtliche Sinn des Verfassers betont. Mögen die Syllabussätze nun einem Gebiete der Philosophie, der Theologie oder des Rechtes wie immer angehören — alle diese Irrtümer sind Kinder des Zeitgeistes und aus diesem und seinen unaufhaltsam wechselnden Strömungen zu erklären. Nach dieser Richtung hat Heiner wider seine Gegner mit Recht schwere Vorwürfe zu erheben, während er selbst den allein richtigen Standpunkt behauptet. In der Beantwortung der Frage, ob der Papst bei Verhängung von theologischen Zensuren, welche nicht die Häresie, sondern eine geringere Zensur aussprechen, unfehlbar ist, oder nicht, schließt Heiner sich der verneinenden Meinung an (69. 70). Dem gegenüber sei verwiesen auf Hettinger, Apologetik II (1888) 781; Heinrich, Dogmat. Theologie II (1876) 620, Katholik 1905 I 381 und Wernz, Ius decretalium I (Romae 1905) 386. Endgültig entschieden ist die Frage nicht. Auf welche Seite aber höchst angesehene Gewährsmänner sich neigen, dürfte nicht zweifelhaft sein.

Gewiß besitzen wir tüchtige katholische Erklärungen des Syllabus. Heiners Arbeit vereinigt das Verdienst solider Erläuterung mit ausgiebiger Verteidigung. Mit ihren von ebenso großer Unwissenheit, wie offenkundiger Feindschaft getragenen Angriffen haben die Gegner nur das eine Ergebnis hervorgerufen, daß die Wahrheit heute in um so hellerem Glanze erstrahlt. Für gewisse katholische Kreise wünschen wir jene Teile der Heiner'schen Leistung zu betonen, welche staatsrechtliche Fragen und ihre Beziehungen zum Kirchenrecht behandeln. Hier gilt als unverrückbarer Kanon der Satz: die Freiheit der Kirche gewährt der Unabhängigkeit des Staatswesens in seinem Be-

Digitized by Google

reich den stärksten Schutz. Mit den modernen römischen Verhältnissen wohl vertraut, widmet Heiner den Syllabusthesen über die weltliche Herrschaft des Papstes denkwürdige Seiten, in welchen man indeß die hier einschlagenden Kundgebungen Leo XIII. nur ungern vermißt, die unter dem bescheidenen Titel von Briefen an den Kardinalstaatssekretär Rampolla die Bedeutung von Staatsurkunden ersten Ranges besitzen und in der modernen Rechtsliteratur ihres gleichen suchen. (Leon. XIII. Allocut. II, [Brugis 1887] 275, VI., [Brugis 1900] 98).

Die Thesen über die Ehe behandelt Heiner mit jener bedeutenden Fachkenntnis, wie sie dem Verfasser eines in fünfter Auflage vorliegenden Grundrisses des katholischen Eherechts zu erwarten ist.

Die mit ergreifender Wärme verfaßte Schrift über den Syllabus, der in den Augen zahlreicher Katholiken die Bedeutung einer bloßen Warnungstafel erheblich übersteigt, wird sich rasch viele Freunde erwerben. A. Bellesheim.

Katholizismus und Reformation. Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte von Lic. Dr. Walther Köhler, Professor der Theologie in Gießen. Gießen, Alfred Töpelmann, 1905. 8°. 88 S. *M.* 1.80.

Über das in der Überschrift bezeichnete Thema hat Professor Köhler am 29. Juni 1904 auf der Gießener theologischen Konferenz einen Vortrag gehalten, den er nun in erweiterter Form mit Anmerkungen und Erläuterungen der Öffentlichkeit übergibt. Eine gerechte Würdigung der neueren wissenschaftlichen Leistungen der Katholiken auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte ist gewiß für einen protestantischen Theologen keine leichte Aufgabe. K. hofft indessen Licht und Schatten gerecht verteilt zu haben. Dem wahrheitsliebenden Verfasser muß man unzweifelhaft das Zeugnis ausstellen, daß er redlich bestrebt war, den katholischen Autoren, deren Arbeiten er erwähnt, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Daß wir trotzdem verschiedene seiner Ausführungen für unzutreffend halten, darf nicht wundernehmen. Auf einem so heiß umstrittenen Gebiete, wo die Meinungen aufs heftigste aufeinanderplatzen, wird eine Übereinstimmung der Ansichten sobald nicht erzielt werden.

Digitized by Google

K. bespricht zunächst die Literatur zur Geschichte des internen Katholizismus im 16. Jahrhundert, wobei er betont, daß „auf dem Gebiete der innerkatholischen Geschichte eifrig und gut gearbeitet wird" (S. 18). Noch größeres Lob spendet er den katholischen Quellenpublikationen, an denen hauptsächlich Mitglieder des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft und der Gesellschaft Jesu beteiligt sind. „Die katholische Forschung steht hier auf der Höhe der Zeit", bemerkt K. (S. 19). „Die katholischen Quellen- und Sammelwerke zur Geschichte der Reformation sind ausgezeichnet" (S. 26).

Sodann läßt der Kritiker die „spezifisch katholischen Arbeiten zur Reformationsgeschichte" Revue passieren. Alle diese Arbeiten, behauptet er nicht ohne Übertreibung, sind von Döllinger und Janssen „inspiriert" (S. 26). Wie nun die beiden berühmten Historiker scharf kritisiert werden, so müssen auch ihre Schüler und Nachfolger strengen Tadel über sich ergehen lassen. Daß sowohl an den Werken Döllingers und Janssens wie an den Schriften der übrigen katholischen Forscher verschiedenes auszusetzen ist, wer wollte es leugnen? Doch geht K. hier und da in seinem Tadel zu weit. Auch stellt er mitunter Behauptungen auf, die nichts weniger als zutreffend sind, so z. B. wenn er S. 30 schreibt: „Das also ist die Gefechtslinie für die moderne katholische Forschung zur Reformationszeit: glanzvoller Abschluß des Mittelalters, Depravation im 16. Jahrhundert." Daß die moderne katholische Forschung einen glanzvollen Abschluß des Mittelalters annimmt, ist unrichtig. Allerdings tritt sie den maßlosen Übertreibungen, denen man auf protestantischer Seite so oft begegnet, entschieden entgegen. Dabei ist aber auch schon wiederholt katholischerseits, insbesondere auch von Pastor, dem treuesten Schüler Janssens, betont worden, daß letzterer die schweren Schäden der deutschen Kirche am Ausgange des Mittelalters nicht genügend hervorhebt. Deshalb hat Pastor in der neuen Auflage des ersten Bandes den Abschnitt über die kirchlichen Schäden und Mißbräuche gänzlich umgearbeitet und bedeutend erweitert. Ganz gewiß gab es in der Kirche unmittelbar vor Luthers Auftreten allerhand schwere Mißbräuche. „Geständnisse dieser Art", wie Möhler (Symbolik, Regensburg 1873, S. 353) treffend bemerkt, „müssen die Katholiken nicht scheuen, und nie haben sie sie gescheut; auch wäre es ganz ver-

Digitized by Google

geblich, sich denselben zu entziehen, da die Protestanten einen völlig unwiderleglichen Beweis von vielfacher Vernachläßigung des Volkes im 15. Jahrhundert in sich selbst haben: nie hätte eine Lehre, wie die ihrige, entstehen, und noch weniger sich so weit verbreiten können, wenn die einzelnen Lehrer und Priester ihrem Berufe genügt hätten. Wahrlich nicht gering mußte die Unwissenheit gewesen sein, welche ein Glaubenssystem, wie das der Reformatoren, annehmlich finden konnte."

Zu den katholischen Forschern, die einen glanzvollen Abschluß des Mittelalters annehmen würden, rechnet Köhler (S. 31) auch Dr. A. Franz mit seinem Buche über die Messe im deutschen Mittelalter. Nun hat aber Franz in seinem ausgezeichneten Werke die vorhandenen Mißbräuche gebührend hervorgehoben, wie Köhler selber an einer anderen Stelle (S. 46) zugibt, wo er betont, daß Franz „den Aberglauben, die ‚vermaledeite Abgötterei', mit dem Heidelberger Katholizismus zu reden, keineswegs vertuscht." Im Vorübergehen sei hier nur bemerkt, daß der Heidelberger Katholizismus nicht etwa den von Franz gerügten Aberglauben, sondern die Messe selber als „vermaledeite Abgötterei" bezeichnet.

Etwas länger hält sich Köhler bei der Lehre von der Reue und dem Ablaß auf, wobei er sich besonders mit dem Referenten auseinandersetzt. Es ist hier nicht der Ort, die vielumstrittene Frage näher zu behandeln. Doch muß betont werden, daß Köhler allem Anscheine nach die mittelalterliche Reuelehre nicht gründlich genug studiert hat. Auf S. 32 scheint er anzunehmen, daß Duns Scotus eine Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe für genügend erklärt habe. Die bei Scotus erwähnte attritio ist indessen etwas ganz anderes als die Reue aus bloßer Furcht, wie Köhler aus dem Aufsatze von P. Minges, die angebliche laxe Reuelehre des Duns Scotus (Innsbrucker Zeitschrift f. kath. Theol. Bd. XXV. 1901, S. 231—257) ersehen kann. In derselben Zeitschrift, Jahrg. 1904, kann Köhler drei Abhandlungen des Referenten finden, die ihm leider entgangen sind: die Reue in den deutschen Beichtschriften, Erbauungsschriften und Sterbebüchlein des ausgehenden Mittelalters. Will K. sich die Mühe geben, diese Abhandlungen einzusehen, so wird er Harnacks Behauptung, daß die Attritionslehre oder die Lehre von der Reue aus bloßer Furcht den ganzen Christenstand beherrscht

Digitized by Google

habe, besser würdigen können. Auf der an Inkunabeln so ungemein reichen Münchener Staatsbibliothek hat Referent alle deutschen, insbesondere für das Volk bestimmten mittelalterlichen Werke eingesehen, in denen er hoffen konnte, etwas über die Reue zu finden: Beichtbücher, Gebetbücher, katechetische Schriften, Predigten, Erbauungsschriften, Sterbebüchlein usw. Unter den zahlreichen deutschen Schriften, die Referent durchgenommen hat und über die er in den erwähnten Abhandlungen berichtet, fand sich eine einzige, welche lehrt, daß die Reue aus Furcht vor der Strafe in Verbindung mit der priesterlichen Absolution die Nachlassung der Sünden vermitteln könne; es ist dies „die himmlische Fundgrube" des Erfurter Augustiners Johann von Paltz, der auch in seinen lateinischen Werken ein entschiedener Verfechter der Attritionslehre ist. Aber selbst dieser Autor fordert zugleich, nebst der ernsten Abkehr von der Sünde, ein gewisses Streben nach vollkommener Reue oder Liebe. Zudem gilt ihm die unvollkommene Reue nur als Mittel zur Erlangung der Liebesreue; auch ist er ernstlich bemüht, die Gläubigen zu der höheren Stufe der vollkommenen Reue emporzuheben. Wie kann da wohl Köhler im Anschlusse an Harnack behaupten, daß die Lehre des Augustiners „eine Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral" zur Folge haben mußte?

Wenn Köhler an den Arbeiten der katholischen Forscher manches auszusetzen findet, so trägt er doch kein Bedenken, auch manches zu loben. Janssens Geschichtswerk sei „eine trotz allem bedeutende Leistung" (S. 42); der Frankfurter Historiker „hat für die Reformationszeit die christliche Kulturgeschichte geschaffen", und dies bleibe eine „epochemachende Tat" (S. 43). Denifles Lutherwerk wird aufs schärfste verurteilt; doch wird auch anerkannt, daß es mannigfache Anregungen und Belehrungen bietet. „Wir werden von Denifle ebensosehr lernen, wie wir von Janssen gelernt haben" (S. 68). Auch durch die zahlreichen anderen Schriften, die in jüngster Zeit katholische Autoren über das ausgehende Mittelalter und das 16. Jahrhundert veröffentlicht haben, werde die historische Wissenschaft nicht wenig gefördert. Diese Arbeiten, indem sie zu einer besseren Kenntnis des Mittelalters beitragen, bewahren zunächst „vor Unterschätzung des mittelalterlichen Katholizismus." „Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung muß sich hüten,

Digitized by Google

das Mittelalter im Lichte Lutherscher Geschichtsbetrachtung zu sehen, denn diese ist einseitig" (S. 45). Zweitens „bewahrt die katholische Forschung vor Überschätzung des Protestantismus" (S. 51), indem sie auf die nicht wegzuleugnenden Schattenseiten der lutherischen Neuerung hinweist. Bei dieser Gelegenheit betont Köhler, daß die moderne Kultur keineswegs auf Luther, wie so oft behauptet wird, zurückzuführen ist (S. 52 f.) Zudem hebt er hervor, daß die lutherische Heilslehre, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein einer Korrektur bedarf. „Wenn die katholische Forschung hier immer wieder angreift, so werden wir das ehrliche Zugeständnis machen müssen: sie führt keine Luftstreiche, hier liegen Mängel vor" (S. 58). Ein weiteres Verdienst der katholischen Geschichtsschreibung findet Köhler in dem Umstand, daß sie am Aufbau der Reformationsgeschichte positiv mithilft (S. 60).

Schon aus diesen kurzen Mitteilungen kann der Leser ersehen, daß Köhler in der Tat redlich bemüht war, Licht und Schatten gerecht zu verteilen. Wenn ihm dies nicht immer gelungen ist, so muß das schwierige Thema dafür verantwortlich gemacht werden. Für uns Katholiken soll aber sein Lob wie sein Tadel ein Ansporn sein, fürderhin auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte noch mehr und noch besseres zu leisten.

München. N. Paulus.

Die Katholikenemanzipation in Großbritannien und Irland. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Toleranz. Von Joseph S. J. Freiburg, Herder 1905. 8°. XIII u. 293 S. ℳ 4.—.

In einer vollständigen Geschichte der katholischen Kirche in Irland und der katholischen Kirche in Schottland bildet die Darstellung der Emanzipation der Katholiken im achzehnten und neunzehnten Jahrhundert nur eine verhältnismäßig kurze Episode. Für eine Sonderschilderung dieser erfolgreichen Tatsachen blieb demnach noch hinreichend Raum. Diesen hat der Verfasser der obigen sehr schätzenswerten Arbeit für sich in Anspruch genommen und trefflich ausgefüllt. In der Vorrede schildert er seinen Plan und gibt namentlich Rechenschaft von dem Quellenmaterial, welches ihm ansehnliche Bibliotheken des Inlandes und des Auslandes zur Verfügung gestellt. Was seiner Darstellung ein ebenso originelles, wie anziehendes Kolorit verleiht, das ist die Benützung

Digitized by Google

der ungemein reichen englischen Literatur der Briefsammlungen und Tagebücher der leitenden Staatsmänner jener aufgeregten Zeit. Daneben wurde auch die englische, deutsche, französische und italienische Literatur über die Katholiken-Emanzipation fleißig benützt. Daß beim Verleger des Katholik 1883 eine auf den Akten des vatikanischen Geheimarchivs und des damals zum ersten mal erschlossenen Archivs der Kongregation der Propaganda beruhende Geschichte der katholischen Kirche in Schottland erschienen, welcher auch die Ehre einer englischen Übersetzung zuteil geworden (Hist.-Polit. Blätter CIII (1889) 27), ist dem Verfasser entgangen. Die statt dessen aus Anlaß der schottischen Erleichterungsbill S. 24 angezogene Schrift von Walsh gehört jedenfalls nicht zu dem in der Vorrede betonten erstklassigen Quellenmaterial, nach welchem der Verfasser gearbeitet hat.

Den Stoff handelt der Verfasser ab in 25 Kapiteln, von welchen das erste die Lage der Katholiken des vereinigten Königreichs Großbritanien und Irland seit Heinrich VIII. in allgemeinen Zügen dem Leser vorführt. Ein Hauptverdienst der Arbeit liegt in der sehr genauen Entwickelung der Erleichterungsgesetze, sowie in der Schilderung der politischen Umstände, des Geistesganges und des Charakters der maßgebenden Staatsmänner und Politiker. Die Porträts eines Burke, Fox, Sheridan, Grattan, William Pitt und O'Connell sind lebenswarm und erfrischend gezeichnet. Bei der heute noch ungelösten Frage, ob Pitt in Sachen der Vereinigung Irlands mit England und der Abschaffung des irischen Parlaments 1799 die Gewährung der Emanzipation als lockenden und täuschenden Köder den irischen Katholiken hingeworfen, hat der Verfasser Gründe und Gegengründe mit feiner psychologischer Wage geprüft. Das bildet eine Glanzpartie der Schrift. In einer Unterredung, welche ich mit Alfred von Reumont am Abend seines arbeitreichen und erfolggekrönten Lebens über das irische Parlament hatte, brach er plötzlich in die Worte aus „Ein irisches Parlament!" und verhüllte sein Antlitz mit beiden Händen.

Die Notizen über den schottischen Kardinal Erskine (S. 171) sind hier zu Lande nicht neu. Erstmals ist über denselben gehandelt worden in den Hist.-Pol. Blättern und der Verfasser der Anglo-Roman Papers hieß nicht W. Maziere Brady-Paisley

(S. 171), sondern W. Maziere Brady, während Paisley schottische Stadt und Wohnort des Verlegers Gardner ist. (Histor.-Pol. Blätter CVII (1891) 859—869.)

Die lehrreiche Schrift ist mit einem trefflichen Register versehen und geeignet, erhebliche Dienste zu leisten. A. Bellesheim.

Lebensgeschichte des Hochwürdigsten P. Nikolaus Mauron, General-Oberer der Kongregation des allerheiligsten Erlösers. Nach dem Französischen. Herausgegeben von P. Jos. Alois Krebs, C. SS. R. Mit dem Bilde des Verewigten. Düllmen i. W. 1905, A. Laumann. 12°. VIII u. 259 S. *M.* 1.—, in Kaliko *M.* 1.50.

Der hochbetagte, aber geistesfrische Verfasser hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, die französisch verfaßte Biographie des Generals Mauron von P. Dumortier in deutscher Sprache zu bearbeiten. Um für deutsche Leser annehmbarer zu werden, drängte sich die Notwendigkeit auf, an nicht wenigen Stellen Kürzungen des Textes anzubringen. Anderseits bargen die Schätze des Ordensarchivs seltene Aktenstücke, welche auf die Reisen des Generals Mauron durch Deutschland und Österreich Bezug nehmen und deßhalb eine Mitteilung verdienten. So ist ein recht verdienstliches Büchlein entstanden, das uns eine der vornehmlichsten Ordensgestalten des 19. Jahrhunderts schildert.

Am 7. Januar 1818 zu St. Silvester, einem Dorfe des schweizerischen Kantons Freiburg geboren, trat Nikolaus Mauron 1835 in die Kongregation des allerheiligsten Erlösers, wurde 1851 zum Provinzial der französischen Provinz ernannt und 1854 zum General gewählt. Bis zu seinem 1893 in Rom erfolgten Hinscheiden hat er dieses bedeutungsvolle Amt bekleidet. Das Lebensbild wirkt zunächst auf den Leser anziehend wegen der scharf markierten Person des Helden. Nebstdem aber verleihen die großen Männer, mit denen er verkehrte und die Umstände, unter welchen er wirkte, demselben besondern Reiz. Es genüge, an Namen zu erinnern wie: Pius IX., Leo XIII. und die Kardinäle Manning und Reisach. Welch hohes Maß von Verehrung der zuletzt genannte geistesmächtige Kirchenfürst dem P. Mauron entgegenbrachte, kann ich aus eigener Erfahrung bezeugen. Zur Geschichte der Ernennung Mannings zum Erzbischof von Westminster und der Entstehung des Postulats und der Feststellung der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes vom 28. Januar 1870 enthält das Lebensbild leider nur spärliche Hinweise. Wir können

Digitized by Google

dasselbe als beachtenswerten Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts nur empfehlen. α. β.

Festgabe zum Bonifatius-Jubiläum 1905. I. Beiträge zur Geschichte der Grabeskirche des hl. Bonifatius zu Fulda. Von Dr. Gregor Richter, Dompräbendat und Professor am Priesterseminar. Mit 1 Lichtdrucktafel und 6 Abbildungen. — II. Die Codices Bonifatiani in der Landesbibliothek zu Fulda. Von Dr. Carl Scherer, Bibliothekar der Landesbibliothek. Mit 3 Lichtdrucktafeln und 5 Abbildungen. Fulda 1905. Druck und Verlag der Fuldaer Aktiendruckerei. LXXVI u. 37 S. Großquart. *M.* 3.—.

Zwei Dinge wurden stets in Fulda ehrerbietig gehütet: das Grab des hl. Bonifatius und die Bonifatianischen Bücher; beide erfahren in der vorliegenden Festschrift eine gelehrte, gewissenhafte Besprechung. Die Schicksale des Domes schließen die Schicksale des Grabes des Apostels Deutschlands ein, das ja schon früh als eine Art Nationalheiligtum für das christliche Germanien betrachtet wurde. Der Verf. geht an der Hand der Quellen die schicksalsreichen Bauperioden, Sturmis, Ratgars, Eigils u. s. w. durch bis zur Neuzeit, wobei der beiden Chöre (Ost- und Westchor) und der beiden Krypten gedacht wird. Erzbischof Hraban, vorher Abt von Fulda, hat wie ein zweiter Damasus, so manche Heiligenstätte weit und breit mit Versen bedacht, vor allem galt seine dichterische Muße dem Dome zu Fulda, wie die mitgeteilten Verse bekunden. In Abbildung 6 gibt der Verf. einen Rekonstruktionsversuch der alten doppel-chörigen Kirche.

Der zweite Beitrag behandelt die sog. Bonifatianischen Bücher, die der Verf., ein gewiegter Paläograph, jetzt bezeichnet haben will 1. als Viktor-Kodex, statt der seitherigen Bezeichnung Cod. Fuldensis. 2. Ragyntrudis-Kodex. 3. Cadmug-Evangeliar. E. Ranke hatte Nr. 1 meisterhaft ediert; doch gibt Scherer manche Ergänzung nach der paläographischen Seite hin. Über 2 erfahren wir nun, daß der heil. Martyrer in der Tat diesen Kodex als Schutzmittel vor sich gehalten haben kann und wird, seine Beweisführung ist sehr interessant und schließt die Frage ab. 3. Dieses Evangeliar ist von einem Iren Cadmug geschrieben und nicht von einem Angelsachsen, wie die starren Evangelistenbilder und die Textesorthographie es dartun. Beide gelehrte Herren haben in Wirklichkeit eine Festgabe geliefert, und zwar eine sehr würdige. F.

Digitized by Google

Elternpflicht. Beiträge zur Frage der Erziehung der Jugend zur Sittenreinheit. Gesamelt und bearbeitet von E. Ernst. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. Kevelaar, Butzon & Bercker (1905). 176 S. *M.* 2.—, geb. *M.* 3.—.

In letzter Zeit ist wiederholt das Thema behandelt worden, ob, wie und wann und von wem die Jugend über geschlechtliche Verhältnisse aufgeklärt werden müsse, wobei eine große Verschiedenheit der Meinungen zu Tage getreten ist. Dahin gehören auch obige „Beiträge zur Frage der Erziehung der Jugend zur Sittenreinheit". Allem Anschein nach verdanken wir dieselben einer Mutter, welche nach dem Geleitwort „bei Abfassung dieses Buches immer wieder an den lieben kleinen Walter denken mußte". Der fast ununterbrochene Verkehr der Mutter mit dem Kinde schon vor der Geburt und in allen seinen Lebensstufen, ihre angeborne Liebe und Opferwilligkeit, sowie das feine Taktgefühl einer vom christlichen Geiste erfüllten Mutter befähigen in hohem Grade zur Lösung der Erziehungsfragen. Auch die Sicherheit, mit welcher hier die delikatesten Punkte erledigt werden, lassen auf eigene praktische Erfahrung in der leiblichen und geistigen Heranbildung der eigenen Leibesfrucht schließen. Wir zweifeln daher nicht, daß das mit Hingebung und Geschmack geschriebene Buch allen, welche sich mit der schwierigen Kunst der Kindererziehung zu beschäftigen haben, als treuer Ratgeber gute Dienste leisten kann. Es berücksichtiget die Gefahren und Forderungen der modernen Zeit, hütet sich aber vor extremen Meinungen. Nach dem Grundsatze, qui bene distinguit, bene docet, wird scharf unterschieden, was den verschiedenen Lebensaltern, was den beiden Geschlechtern gefährlich und förderlich ist. In einer neuen Auflage dürfte noch ein Wort gesagt werden über das Selbststillen der Mutter und über die Kontrole der Ausgaben der heranwachsenden, außer dem Elternhause lebenden Jugend. R.

Die 14 Stationen des heiligen Kreuzweges nach Kompositionen der Malerschule des Klosters Beuron mit einleitendem und erklärendem Text von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. 4. Aufl. Freiburg i. B., Herder, 1904.

Wer immer Gelegenheit findet, die aus der Beuroner Malerschule hervorgegangenen Wandgemälde etwa in Beuron

Digitized by Google

oder in Prag oder in Monte Cassino oder in Rom zu sehen, wird die erhabene Kunst moderner Benediktiner-Mönche bewundern, welche es meisterhaft verstehen, antike Majestät, romanischen Ernst, innigste Frömmigkeit und mittelalterliche Mystik mit allen Fortschritten unserer Mal- und Zeichentechnik zu verbinden. Ich muß gestehen, als ich im Jahre 1901 die Wandgemälde in Emaus besichtigte, war ich ergriffen von der weihevollen Pracht dieser Werke, an denen wahrhaft Aug und Herz sich sättigen, während das Gemüt in andachtsvolle Stimmung versetzt wird. Wem es nicht vergönnt ist, diese höchst originelle kirchliche Kunstrichtung an Ort und Stelle zu studieren, der wolle sich durch obigen Kreuzweg einigen Ersatz verschaffen. Wie edel und klassisch schön sind die Formen, wie ganz eigen die Auffassung — weit entfernt von breitgetretenen Geleisen der Dutzendware — welch ein Leben allenthalben! Auch für kleine Kapellen und Privatoratorien sind diese ungemein anziehenden Bilder des leidenden und sterbenden Heilandes vorzüglich zu empfehlen. Die einzelnen Kunstblätter, durch die Hofkunstanstalt von Martin Rommel & Co. in Stuttgart in vortrefflichem Lichtdruck ausgeführt, sind 43 cm breit, 33 cm hoch; das erste und letzte Blatt ist 77 cm breit. Der Preis in halb Leinwandmappe 12 Mk., ist sehr mäßig zu nennen. Die Originale befinden sich bekanntlich in der Hallenkirche St. Maria in Stuttgart. Zur vollen Würdigung des Gebotenen ist eine ausführliche, 77 S. in Oktav umfassende Erklärung aus der rühmlichst bekannten Feder des Bischofes Keppler von Rottenburg beigegeben, wobei die Berechtigung genannter monachischer Kunstrichtung überzeugend dargestellt wird. M. R.

XIV.

Miszellen.

1. **Der Ritus der Eheeinlegnung nach einem alten Rituale des Erzstifts Mainz.** Es ist zu bedauern, daß bis jetzt keine alte Mainzer Agende zum Abdruck gekommen ist. An alten handschriftlichen Exemplaren der Agende fehlt es nicht. So bewahrt die Vatikanische Bibliothek in dem Palatinkodex 488

Digitized by Google

eine aus dem 15. Jahrhundert[1]) ſtammende Agende von Mainz. Beſonderes Intereſſe verdient der Ritus:

Ad celebrandum matrimonium coram ſatie ecclesie.

Die erſte Rubrik lautet: Secundum statuta moguntina sponsus et sponsa debent tribus diebus dominicis pronunciari in ambone manifeste: N^us et N^a velint contrahere matrimonium, ut si aliquis sciat contrarium, ut dicat, wer ein Ehehindernis kennt, ſoll es ſagen.

Cum autem venerunt ad foras ecclesiae, tunc sacerdos dicit psalmum istum subscriptum: Levavi oculos meos in montes etc. (Ps. 120). Ad foras, an der Vorhalle, daraus erklären ſich auch die in manchen Kirchen befindlichen, reich ausgeſtatteten, in der Kunſtgeſchichte betonten „Brauttüren".[2]) Hier fand zu andrerzeit ein Skrutinium ſtatt, utrum sint excommunicati, an aliquis ex eis cum aliquo alio contraxerit, an gradibus consanguinitatis vel affinitatis aut cognationis spiritualis prohibitis conjuncti fuerint, und zwar sponsis ante foras ecclesiae stantibus. Honecker, Ordo et argum. agendarum Mog. 1785 p. 45.

Nach dem Pſalme ſagt der Prieſter: N^te, confiteris N^am pro legitima uxore? Tunc ipse dicit: Ita, domine, et tunc interrogat: N^a, confiteris N^um pro legitimo viro? ipsa respondit: ita, domine.

Tunc sacerdos accipiat dexteram manum ipsius N^i et imponat dextre ipsius N^e, dicens ista verba sacerdos: N^a Ego commendo tibi N^am tali dilectione et amore sicut Dominus noster Jhesus Christus commendauit suam matrem sancto Johanni, ut sis defensor et curator anime et honoris et corporis. In nomine p. et f. et sp. s., et haec coniunctio fiat cum stola.

Darauf Kyrie eleison, Orationen, Weihwaſſer und Evangelium St. Johannis: In principio etc. Die Brautleute küſſen den heiligen Text des Rituales, worauf die Missa pro sponso et sponsa folgt mit dem Evangelium: Rex qui fecit nuptias filio suo, nach Matthäus.

---

1) Sie kam mit den Heidelberger Bücherſchätzen nach Rom 1623.

2) Auch „Ehetüren" genannt. Solche Brauttüren kennt man zu Nürnberg (St. Sebaldus und St. Lorenz), Braunſchweig (St. Michael), Rothenburg a. T., U. L. Frau in Bamberg. Dieſe Hallen waren geſchmückt mit den Steinbildern der klugen und törichten Jungfrauen, die des Bräutigams harrten. Kirchl. Handlex. I, S. 728.

Digitized by Google

Bevor Pax gegeben wird, das Gebet: Propitiare, Domine, supplicationibus, und nochmals eine Benedictio solemnis nubentium: Deus qui potestate virtutis,[1]) darauf Pax Domini sit semper vobiscum. F. F.

2. **Der älteste Druck der Schrift Basilius des Großen über Lektüre heidnischer Schriftsteller.** Die Frage, ob und wie heidnische Klassiker zu lesen seien, ist wiederholt aufgeworfen worden. Nicht unbekannt ist die Stellung, welche Basilius der Große zu dieser Frage nahm. Seine hier einschlägige Schrift kann ich als bekannt voraussetzen.[2])

Von dieser Schrift gab Leonardo Bruni von Arezzo, gewöhnlich Leonardo Aretino genannt, eine lateinische Übersetzung. Der Übersetzer, geboren 1369, apostolischer Sekretär 1405, florentinischer Kanzler 1417, starb 1444. Seine Übersetzung fällt in die Zeit des aufblühenden Humanismus, wo die Frage nach dem Gebrauche heidnischer Klassiker von neuem die Geister besonders in Italien bewegte.

Daß aber sehr frühe von der Aretin'schen Übersetzung ein Druck diesseits der Alpen erschien, darf uns wundern, da in der Zeit dieser Drucklegung die Frage in Deutschland noch nicht so brennend geworden war wie in Italien,[3]) aber leicht erklärlich bleibt dieser Umstand infolge der fortgesetzten engen Beziehungen Italiens mit Deutschland.

Zu Mainz erschien in der Schöffer'schen Druckerei diese lateinische Übersetzung unter dem Titel[4]) auf Seite 1:

Opusculum magni
Basilij ad iuuenes

Seite 3: Leonardi Arretini ad collucium salutatum[5]) prefatio in magni basilij librum Incipit feliciter.

---

1) Dieselben Orationen im Missale Romanum; sie finden sich auch in: Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrh. Herausg. von A. Franz 1904, S. 45, 46.

2) Kirchenlex. III², 416: Klassiker; Bardenhewer, Patrologie: Basilius d. Gr. S. 261, § 13: Ausgaben und Bearbeitungen einzelner Schriften.

3) Pastor, Päpste I², 46 ff.

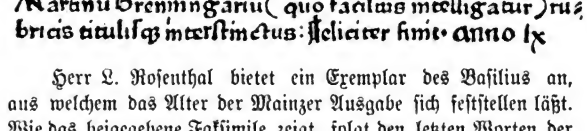
4) „Vielleicht das erste mit einem wirklichen Titel gedruckte Buch," sagt Klemms Katalog S. 428, Nr. 898.

5) Coluccio Salutato ist der Florent. Staatskanzler, dem Dominici seine neuerdings aufgefundene Lucula noctis gewidmet hat.

Digitized by Google

Die Schlußschrift auf Blatt 18 (Rückseite) sagt noch deutlicher:

Magnus Basilius de poetarum oratorum historicorumque ac philosophorum legendis libris Moguntie impressus: et per Martinum Brenningarium (quo facilius intelligatur) rubricis titulisque interstinctus. Feliciter finit Hier folgt das Faksimile dieser Schlußschrift:[1])



Herr L. Rosenthal bietet ein Exemplar des Basilius an, aus welchem das Alter der Mainzer Ausgabe sich feststellen läßt. Wie das beigegebene Faksimile zeigt, folgt den letzten Worten der Schlußschrift die rot beigeschriebene Zahl lx, von der Hand des Brenninger, wonach der Druck ins Jahr 1460, vielleicht auch 1459 fällt, demnach in die Zeit, wo eben Schöffer, noch bei Lebzeiten Gutenbergs, die Psalterien 1457, 1459 vollendet hatte. Der Titel Opusculum der ersten Seite ist mit den Psaltertypen hergestellt. Die Textestypen sind die sog. Durandittypen,[2]) mit welchen Schöffer des Durandus Rationale 1459 ausgegeben hatte. Das Faksimile der letzten Seite siehe Seite 160.

Die Zahl der Ausgaben bis 1500 läßt sich auf Grund der bibliographischen Repertorien[3]) ziemlich genau feststellen, es sind

1) Die Ulmer Ausgabe, und nur diese, hat den Beisatz per M. Brenningarium bis interstinctus gleich der Mainzer, was auf einen Nachdruck schließen läßt. Der Rubrizist Brenninger ist sonst nicht bekannt.

2) Ebert, Allgem. bibliogr. Lexikon Nr. 1738 bezeichnet die Typen als solche von 2.2.S. Thomae. Proctor 143 setzt als Druckzeit 1485—90 an, was sicher ein Irrtum ist, wie Herr Rosental im Katalog 105, Nr. 6 mit Recht bemerkt. Diesem Herrn verdanke ich die Benutzung des Originaldruckes und der Stöcke dazu.

3) Hain, Pellechet, Copinger.

Digitized by Google

etwa 19 Ausgaben, welche bis 1500[1]) teils in Deutschland (Mainz, Nürnberg, Ulm, Leipzig, Magdeburg), teils außerhalb (Mailand, Venedig, Modena, Paris, Zwolle) hergestellt wurden, von einigen Ausgaben stehen die Druckorte nicht fest. Nur etwa 4 Ausgaben (die außerdeutschen) haben das Druckjahr. Das Nichtdatieren scheint mir zum Teil wenigstens aus dem Umstande erklärlich, daß die Ausgaben auf Bestellung ausgeführt wurden und die Exemplare für Unterrichtszwecke benutzt werden sollten. Die erste Edition (Mainz) zeigt zwischen den Zeilen solche Spatien, daß man sich sagen muß, sie war zum Eintragen von Interlinearglossen bestimmt. Falk.

ea sequi aggrediamur. Turpe em̄ est. quom tēpus p se-
cordiā abierit: tūc demū illud reuocare. quom p̄ter dolorē
nichil sit amplius vocanti rediturū. Conclusio.

Ego igitur que optima esse rebar: ptim nunc vos
admonui: ptim omni vite tēpore admonebo. Vos
autē (quom tria sint morbor̄ genera) vtinā ne vos ci si-
miles p̄stetis. qd̄ insanabile est. neu ita mente egrotetis:
vt plerique solēt corpore egrotare. Nā hi qui parua vali-
tudine angūtur: ipi ꝓficiscūntur ad medicos. Qui vero
grauiori morbo premūtur: ad se curantes accersūt. At hi

1) Nach 1515 erschien eine Ausgabe zu Leipzig bei Schumann. Nagler III, 1449.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

XV.

Bischof Otto von Freising als Theologe.

Von Dr. Josef Schmidlin.

(Schluß.)

B. Ottos Trinitätslehre.

Nach Hayd konnte es Gilbert nicht schwer fallen zu beweisen, daß man seine Lehren entstellt hatte, und daß in seinen Schriften vielfach gerade das Gegenteil von dem zu lesen war, was man ihm zur Last legte.[1]) Offenbar handelt es sich auch bei der Trennung von Gott und Gottheit um ein bloßes Wortgezänk, und verstand der Porretaner unter dem Begriff „Deus" im Gegensatz zum Wesenhaften das Persönliche in Gott, was die Gegner nicht einsehen wollten, Otto aber klar durchschaute.[2]) Gilberts Sprache war jedenfalls schlimmer als seine Schrift, und Otto selbst gibt uns Beispiele, daß der schwer verständliche Theologe für sich allein ganz anders urteilte, als wenn er überrascht und von der spontanen Opposition seiner Logik gegen die sabellianischen Irrtümer plötzlich fortgerissen wurde.[3])

Ja noch mehr, in seinen Werken, wie sie uns vorliegen, erweist er sich eigentlich von jedem Makel der Häresie

1) Freib. Kirchenlex. V, 599. Vgl. die Hist. Pontif., M. G., SS. XX, 524.

2) Das eine war das Subsistens oder quod est, das andere die Subsistentia oder quo est. Vgl. Gesta I, 56: „Ipse (Gilb.) se hoc non simpliciter concessisse asserebat. Dicebat enim hoc nomen Deus quandoque in designatione naturae, quandoque in designatione personae unius etiam poni. . . Quare et aiebat se, divinitatem esse Deum, in illo tantum sensu concedere, quo Deus ponitur pro natura." Zu dieser Unterscheidung führte ihn, wie dann folgt, das Bestreben, die Absurdität zu vermeiden, daß die göttliche Essenz Fleisch geworden sei. Gegen diese Auffassung Ottos richtet sich Petavius, Dogm. theologica t. I, l. I, c. 8, n. 7. Vgl. Berthaud 287.

3) Vgl. Gesta I, 51 „de proprio eius ore" und die Antwort I, 52 u. 56.

Digitized by Google

gereinigt und völlig verschieden von jenem Gilbert, der uns geschildert wird;[1]) danach hätte er mit vollem Rechte dagegen protestiert, daß er je die vier Sätze gelehrt habe.[2])

Die erste der ihm vorgeworfenen Irrlehren lautet: „Quod videlicet assereret divinam essentiam non esse Deum“;[3]) aber alle seine Schriften lehren, wie sein Gegner Bernhard, daß Gott seine eigene Essenz sei.[4]) Nicht besser vertreten ist das dritte Kapitel, das nur eine Anwendung der aristotelisch-boëthianischen Definition vom Allgemeinen[5]) auf das erste ist und sich erst in der Fassung Gaufreds dem Tritheïsmus nähert.[6]) Und ebenso wenig läßt sich der zweite Satz belegen, welcher nach dem gleichen Prinzip Vater und Vaterschaft scheidet,[7]) wenn auch von dem Universale stets die Person ferngehalten wird.[8]) Nur das vierte capitulum Parisiense, das Motiv für alle anderen,[9]) findet in Gilberts Abhandlungen eine gewisse Stütze in der nachdrücklichen Betonung der Wahrheit, daß nicht die göttliche Natur bei Christus in die menschliche verwandelt worden sei.[10])

---

1) Daher der unlösbare Widerspruch, der sich aus der Nebeneinanderstellung von Gaufreds Zitaten und Gilbert bei Migne ergibt (bei Stöckl 284). Stöckl 285 Anm. 1 entscheidet sich dafür, daß Gilbert nicht notwendig häretisch sei.

2) Dafür rief er das Zeugnis der anwesenden Schüler an (Berthaud 274).

3) Dieser und die folgenden 3 Sätze in Gesta I, 50, Gaufred (M. 185, 589 ss.) u. Hist. pontif., M. G. XX. 522. Vgl. Schwane 122; Berthaud 274, 281; Bach II, 154; Baur II, 509 ff.

4) Vgl. M. 64, 1268: „Dei substantia id est Deus vel divinitas;“ 1377: „Deus est essentia (ebenso 1361 u. 1368), non subsistentia (qualitas, quantitas etc.)“, und: „dicimus non solum Deus est, sed Deus est essentia;“ 1320 s.; „Deus est ipsa essentia, Deus est ipsa potentia, Deus est ipsa sapientia.“ Diese Stellen finden sich jedoch nicht bei Gaufred, wie Baur II, 509 Anm. 47 behauptet. Vgl. Kaulich 468.

5) „Quod natum est de pluribus praedicari“ nach der Schrift De categoriis.

6) „Quod theologicae personae in nulla praedicarentur propositione“ (ibid.). Vgl. Gilberts Kommentar in l. de praedicat. trium person., besonders M. 64, 1303.

7) Quod proprietates personarum non essent ipsae personae“ (ibid.).

8) Vgl. diesen Satz „nusquam in universalibus persona“ (M. 64, 1371).

9) „Quod divina natura non esset incarnata“ l. c. Vgl. Baur II, 516 f.

10) Vgl. den Beweis, daß im Gottmenschen divinitas u. humanitas nicht permixa sind: „Omnis enim permistio diversorum est. Sed neque

Digitized by Google

Aber haben wir auch in unseren Ausgaben den ursprünglichen Gilbert vor uns? Hat Otto von Freising unsere und nicht vielmehr eine ältere Redaktion benützt? Gaufred und die Papstgeschichte berichten einmütig, der Papst habe verboten, den gilbertischen Kommentar zu Boëthius zu lesen oder abzuschreiben, bevor ein korrigiertes Exemplar herausgegeben worden sei.[1]) Der unlösbare Zwiespalt zwischen dem schreibenden und dem sprechenden Gilbert einerseits, die Übereinstimmung sämtlicher Zitate bei Otto, Gaufred, Gerhoch und Arno von Reichersberg andererseits[2]) läßt uns darauf schließen, daß wir wohl die verbesserte Ausgabe besitzen. Otto selbst aber muß die erste vor Augen gehabt haben, als er schrieb, Gilbert habe in seinem Kommentar zu De trinitate den Worten des Boëthius „Substantia qua Deus est" beigefügt „non quae Deus est";[3]) ich habe

in illo sunt unus qui Deus sit, et alter qui sit homo" (M. 64, 1396). „Sed si divinitas translata est in humanitatem . . . humanitate, hoc est humana natura permanente in substantia immutabili, divinitas, hoc est divina essentia verteretur, quod quam absurdum sit et rationi contrarium . . ." nach Boeth. (M. 1397); „cum fides catholica confiteatur utrasque naturas, divinam scilicet et humanam, manere in Christo, easdemque persistere sine aliqua corruptione perfectas" (M. 1403). Vgl. dazu S. Anselm., Liber de fide trinitatis et de incarnat. verbi (M. 158, 259 ss.), besonders c. IV: Tres personas esse incarnatas Filio incarnato, impossibile est (ibid. 272).

1) Vgl. Hist. pontif.: „Praecepit dominus papa, ut his adversa si in libro suo reperirentur corrigeret, inhibens ne retineretur ab aliquo jam exscriptus vel traderetur alicui exscribendus, antequam ad hanc formam corrigeretur (M. G. XX 525). Gaufred dagegen: „(Papa)districte praecipiens ne eumdem librum legere vel transscribere, etiam sic reprobatum, quis auderet, nisi prius eum Romana Ecclesia correxisset. Cumque responderet Episcopus: Ego corrigam ad arbitrium vestrum: non vobis, ait, haec correctio committetur" (M. 185, 592 B). Vgl. Berthaud 293 s.; Schwane 193.

2) Dies bringt auch Bach II, 155 Anm. 95 auf die Vermutung, daß diese Stelle, um derentwillen Petavius glaubte, Gaufr. habe Gilb. unrichtig zitiert (De incarnat. l. XV, c. 2 p. 207 u. 210), eine spätere Lesart darstelle und erst nach dem Konzil von Rheims (1148) den Handschriften einverleibt worden sei.

3) Gesta I, 56: „In commentario enim super Boetium de Trinitate, ubi auctor theologica a naturalibus discernens, inter cetera posuit: Substantia qua Deus est, ista apposuit: non quae Deus est, i. e. ut non ad subsistentem, sed ad subsistentiam referatur" (O. 82). Vgl. Gaufr.: „Pro-

Digitized by Google

wenigstens diese Stelle bei Gilbert nicht entdecken können.[1]) Um so mehr müssen wir es Otto zu gute halten, wenn er sich trotzdem von den porretanischen Irrtümern so fern gehalten hat. Zum Verständnis seiner wie Gilberts Ansichten wird es nötig sein, das Trinitätsdogma in seiner damaligen Entwicklung zu erfassen.

Auch in diesem Zentralproblem sahen sich die beiden Bischöfe zwischen zwei diametrale Gegensätze gestellt.[2]) Schon in der patristischen Periode hatte sich die Kirche gegen zwei entgegengesetzte Häresieen wenden müssen: die Sabellianer behaupteten die numerische Identität der drei Personen und leugneten ihre reale Verschiedenheit; die Tritheïsten, zu denen auch die subordinatianischen Arianer gerechnet werden, gaben die einzelnen Personen für verschiedene Wesenheiten, für drei göttliche Naturen aus. Es mochte schwer fallen, das Mysterium zu erörtern, ohne auf die eine oder die andere Seite hinzuneigen.[3]) Die Wahrheit aber, erklärten die orthodoxen Väter, lag in der Mitte zwischen beiden.[4]) Die „Relationen" oder „Proprietäten", auf welche der Okzident das Persönliche von Anfang an beschränkte, traten immer mehr in den Vordergrund.[5]) Am „unum-

latum tamen capitulum de ejus codice in haec verba: Cum dicitur Deus, pertinet ad substantiam, non quae est, sed qua est" (M. 185, 589 D). Petavius hat aus der 80. Sermo Bernhards aufs Hohelied nachzuweisen gesucht, daß Gilb. nicht nur „non quae Deus est", wie Otto meinte, sondern das ganze „non quae est, sed qua est" hinzugesetzt hat (Dogm. theolog. t. I. l. I. c. 8 n. 4).

1) Inhaltlich steht der Gedanke bei M. 64, 1283 C. Vgl. M. 1275; „Quod vero tertio repetitur hoc nomen (Deus)" zu Boëthius, De Trinit.: „Nam quod tertio repetitur Deus" (M. 1251). Am merkwürdigsten ist, daß die Stelle sich auch bei Pseudoboëth. nicht findet. Dabei muß man beachten, daß die Ausgabe von Gilb. und Boëth. bei Migne ein unveränderter Abdruck der Basler Edition ist.

2) Wie es der Geschichtsschreiber selbst Gesta I, 53 durch das ausgezeichnete Bild von den „orthodoxis inter Arrium et Sabellium dividentibus" andeutet.

3) Baur II, 33.

4) So gemeinsam Papst Dionysius († 269) und Gregor von Nazianz (Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, 1857, 437); Pesch, (Praelectiones dogmaticae II, 248).

5) Vgl. Baur II, 35 mit Berufung auf Fulgentius, Alcuin und besonders Augustin. Dieser De trin. V, 5: „secundum relativum"; vgl. Schwane II, 2179 ff.

Digitized by Google

wundensten" sprach Gilberts Muster Boëthius aus, daß nur die Relationen die Mehrheit in der Trinität ausmachen.[1]) Auch das Konzil von Toledo betonte die numerische Vielheit der Personen auf Grund der Relationen.[2]) Die lateinische Kirche, in der sich die Ausdrücke persona und substantia oder essentia, und die griechische, in der sich ὑπόστασις und οὐσία festsetzten,[3]) unterschieden gleich scharf die Monas von der Trias, das Wesen von der Person.[4])

Auf gemeinsamer nominalistischer Basis ging in der Zeit Gilberts und Ottos der unkatholische Irrtum wieder nach den beiden Richtungen auseinander. Der zu Soissons verurteilte Roscellin gelangte dadurch, daß er das Universale, dem er ja als solchem jede selbständige Realität absprach, in der göttlichen Essenz suchte, zum Tritheismus:[5]) Gott, lehrte er, ist keine Einzelsubstanz, keine sola res singularis.[6]) Anselm, der ihn be-

1) Bach II, 34 mit Berufung auf „Quomodo trinitas etc." Auch Joh. Damascenus, der Systematisator der griechischen Theologie, welcher auch auf Petr. Lomb. und die übrigen Scholastiker eingewirkt hat, schied die 3 Personen nur durch die persönlichen Eigenschaften und hielt ihr Gemeinsames als reale Einheit, als Identität, nicht als Ähnlichkeit fest (Baur II, 178 f.).

2) „In relatione enim personarum numerus concipitur" (Labbé, Conc. gener. V. p. 1742; Denzinger, Enchiridion 225 ss.).

3) Vgl. Kuhn 227, 431. Dazu Faustus, De Spiritu Sancto I, 11: „Ad substantiam pertinet quod subsistit, ad personas pertinet, quod proprie sibi unaquaeque subsistit." Augustinus braucht für hypost. u pers. auch substantia (De trinit V, 11) Nach Boëthius waren in der Dreieinigkeit 3 substantiae u. 1 subsistentia (Bach II, 20).

4) Vgl. Kuhn 283, 426 ff. So auch der angebliche Fulgenz v. Ruspe, De fide cathol. c. 22: „Ut neque singularitas substantiae personarum confundat proprietatem, neque item trinitatis distinctio unitatem separet deitatis." Vgl. Burn, The Athanasian Creed, Texts and Studies vol. IV, (1896) 48 zum Athanasianum: „Neque confundentes personas neque substantiam separantes."

5) Vgl. Schwane 152; Bach II, 29 f. Nach Abälard machte er die 3 Proprietäten zu 3 verschiedenen Essenzen (vgl. die Zitate bei Bach II, 30 f. und Introd ad theol. l. II, 7 M. 178, 1056 C.). Bach II, 13 f. leitet Roscellins Tritheismus aus der dialektischen Identifizierung von Substantia u. Subsistentia her, welche im 12. Jahrhundert eine große Gefahr war und Gilberts Urgierung des Unterschieds zwischen Gott und Gottheit begreiflich macht. Auch Baur II, 406 rechnet Rosc. zu den „modernen", als Häretiker geltenden Dialektikern.

6) Bach II, 39 f.

Digitized by Google

kämpfte, neigte naturgemäß zum Gegenteil hin, zu allzugroßer Verwischung des Unterschiedes zwischen den Personen;[1]) er vergaß zu oft, daß nicht die eine Wesenheit zeugt, bezw. gezeugt wird, sondern Vater und Sohn.[2]) Der Dialektiker Abälard, welcher statt der Realität des Wesens jene der Person nominalistisch abschwächte, bemächtigte sich dieses Gedankens, der bei Anselmus mehr durch formelle Ungenauigkeit verschuldet war; er verfiel vollends einem subordinationisierenden Sabellianismus, indem er lehrte, die Personen seien wie Macht, Weisheit und Güte nur die Modalitäten der Essenz,[3]) wenn er auch wiederholt die Geschiedenheit der Personen durch die Proprietäten gewahrt wissen wollte.[4])

Beide Extreme sind bekanntlich vom vierten Laterankonzil (1215) verurteilt worden. Schon vorher hatte jedoch die Frühscholastik die richtige Mittelstraße gefunden.[5]) Wilhelm von St. Thierry († 1153) machte gegen die abälardische Einschränkung der Personen auf göttliche Wesenseigenschaften Front und erinnerte daran, daß die Einfachheit Gottes kein Geteiltsein zulasse, der persönliche Unterschied also nur relative

1) Vgl. Bach II, 33; Baur II, 393. 398. Neuerdings hat P. Janssens in seinem gelehrten Traktat De Deo trino die Trinitätslehre des hl. Anselm mit der thomistischen in Einklang gebracht.

2) Vgl. Schwane 151.

3) Vgl. Schwane 156 f.; Bach II, 53; Baur II, 463 ff.; Stöckl 236 f.; Wulf 204; Wiedemann 165. Der Modalismus lag vor allem in den unglücklich gewählten Bildern (Bach II, 56; Baur II, 480 f.) und in dem Stufenunterschied zwischen den Personen (Bach II, 57; Baur II, 504), gegen die sich Bernhard namentlich wendete (Bach II, 109; Baur II, 502 ff.). Vgl. S. Bern. Tractatus de erroribus Abaelardi, c. 3 gegen das „Absurdum dogma Abaelardi, nomina absoluta et essentialia uni personae proprie et specialiter attribuentis“ (M. 182. 1058 ss.). Die Personen wurden bei Abäl. zu bloßen Proprietäten (Baur II, 471). Vgl. auch den Autor v. St. Florian bei Denifle 426.

4) Die „discretio trium personarum“ u. ihre Mehrzahl auf Grund der verschiedenen Proprietäten in beiden Werken ausgesprochen bei M. 178, 1091, 1231 s., 1251 ss., 1259 ss., 1276 s. u. 1715 s. Doch der Abbas Anonymus zeigt, daß dieselbe Häresie selbst in der Apologie Abälards gegen Bernh. wiederkehrt (Bach II, 120). Auch auf den Einwurf der Gegner, daß er bloß eine nominelle Verschiedenheit der Personen annehme, wollte Abäl. keinen realen zugeben (Baur II, 477). Seinen Personenbegriff entwickelt Abäl. in der Expositio symb. Apostol. (M. 178, 624).

5) Vgl. Bach II, 98.

Digitized by Google

Geltung haben könne.[1]) Ähnlich ließ Hugo von St. Viktor († 1141) bei aller Wahrung der essentiellen Einheit die über jeden Vergleich erhabene distinctio personarum zu ihrem Rechte kommen.[2]) Sein Gefährte Richard († 1173) trennte desgleichen durch die unmitteilbaren Proprietäten die drei Personen, indem er ihre Mehrheit betonte und ihre Bezeichnung als Substanz mit Recht bekämpfte.[3]) Petrus Lombardus († 1164) kodifizierte in seinen Sentenzen diese Lehre[4]) und nahm vor allem den geläuterten Begriff der persönlichen „Proprietäten" in das scholastische System auf.[5]) Dem Aquinaten sind bereits die Personen nichts anderes als diese subsistierenden Relationen.[6])

Dieselbe Zeit sah auch die Kontroverse um den Unterschied zwischen Wesen und Person in Gott neuaufleben, welchen die einflußreiche pseudoboëthianische Schrift De trinitate, das Vorbild auch für Gilbert, durchaus festgehalten hatte.[7]) Petrus Lombardus warnte vor der Aussage der Relationen von der göttlichen Wesenheit, weil Wesen und Person zu unterscheiden seien;[8]) der ketzerisch angelegte Joachim von Flora beschuldigte darum den Begründer der Scholastik des Quaternianismus, da

1) Vgl. Bach II, 89.

2) Vgl. Summa Sententiarum, Tract. I, c. 6: De distinctione Trinitatis (M. 176, 50 ss.).

3) Vgl. De Trinit. l. IV, c. 1; ibid. l. III, c. 5: „Hujus itaque pluralitatis assertio." Er zog den Ausdruck Subsistenzen oder Existenzen vor (ibid. c. 19). Im 5. Buch stellte er seine Proprietätenlehre in Gegensatz zu Gilb. u. Roscellin (bes. c. 15 u. 20). Vgl. Bach II 369; Baur II 539.

4) Vgl. Sententiarum l. I. dist. 9: De distinctione trium personarum (M. 192, 546 ss.); ähnlich dist. 25 (M, 587 ss.).

5) Vgl. ibid. l. I, dist. 26 De proprietatibus personarum (M. 591 ss.); ebenso dist. 27 mit Bernh. auf August. u. Hilarius, besonders n. 4: „per eas personae determinantur et a se invicem differunt (M. 595). Ähnlich vgl. Denifle 438.

6) Summa theol. I, q. 40 a. 2: „Personae sunt ipsae relationes subsistentes", die „distinctio personarum" nur „per relationem"; daher auch die 1. Person soviel als die paternitas subsistens" (q. 30 a. 2). Vgl. Schwane 174. Schon Petr. Lomb. hatte bewiesen, daß die Proprietäten selbst die Personen sind (Sentent. l. I, dist. 33, M. 192, 610 ss.). Aber noch z. B. des hl. Thomas war die Frage über das Konstitutivum der göttlichen Personen nicht geklärt; Bonavent. gab die origines dafür aus.

7) Vgl. Abälards Stellungnahme gegen eine übertriebene, bis zur Wesenstrennung gesteigerte Unterscheidung M. 178, 1056 ss.

8) Vgl. Sentent. l, I, dist. 5 u. 33.

Digitized by Google

er neben die drei Personen noch die Essenz als Viertes setze.[1] Das Laterankonzil adoptierte jedoch voll und ganz die Lehre des Sentenzenmeisters, indem es über die göttliche Essenz definierte: „illa res non est generans, neque genita, nec procedeus.“[2] Alexander von Hales klärte noch den Unterschied, indem er ihn für einen logischen, nicht realen ausgab.[3] Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin hielten die Unterscheidung aufrecht.[4] Scotus endlich schritt, wie wir wissen, bis zu einer wirklichen, formalen Distinktion zwischen Natur und Personen vor.[5] Heute entscheiden sich die meisten Theologen für eine „virtuelle“, d. h. eine distinctio rationis zwar aber nicht mere ratiocinantis.[6]

In diesem historischen Rahmen, als realistische Opposition, ist Gilberts Trinitätslehre, die Reuter zu den schwierigsten Materien der mittelalterlichen Dogmengeschichte rechnet,[7] sowohl psychologisch wie gegenständlich aufzufassen. Daß er sich im Kampfe gegen den Sabellianismus, welcher seit Überwindung des Tritheismus in der Luft lag[8] und besonders für die Dialektik gefahrdrohend wurde, zuweilen überstürzt und seinem dialektischen Hang zur Begriffsspaltung allzusehr nachgegeben hat, ist nicht abzuleugnen. Gilbert selbst gibt nach Ottos Darstellung dies zu, wenn er bei der Einschränkung seiner schroffen Antwort ausdrücklich erklärt, nur um dem „häretischen Sinn nach

1) Vgl. Schwane 161.

2) Vgl. Denzinger, Enchiridion n. 358.

3) „Secundum intelligentiam rationis“, nicht „secundum rem“ (Schwane 167).

4) Vgl. Schwane 168 f., 175. Thomas wiederholt öfters, daß wohl Deus, nicht aber seine essentia für eine Person genommen werden könne.

5) Über den Personenbegriff in der Periode Ottos v. Freis. vgl. näher außer Petavius auch Espenberger 50; Baumgartner 44 f.; Braun, Der Begriff „Person“ in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation, Mainz 1876; Nottebaum, De personae vel hypostasis apud patres theologosque notione et usu, Susati 1853, speziell p. 5 in bezug auf Gilb. u. Otto.

6) Vgl. Pesch II. 312.

7) Geschichte der religiösen Aufklärung II, 310, Anm. 10.

8) Vgl. Baur II, 33. Auch Wilh. v. Conches näherte sich vom entgegengesetzten Realismus her dem abälardischen Nominilismus (vgl. Bach II, 189).

Digitized by Google

Sabellius" zu steuern, als ob dasselbe zeuge und gezeugt werde, ja sich selbst hervorbringe, und nicht „in die Absurdität zu fallen", daß die göttliche Natur „unbestimmt" Fleisch angenommen habe, soll die „Vernunft" theologisch, nicht mathematisch zwischen Natur und Person unterscheiden; dies beweist er gegen Arius und Sabellius aus Verstand und Autorität, aus den Kirchenvätern und dem Konzil von Toledo.[1])

So ist es erklärlich, wenn Gilbert dem geraden Gegenteil sich nähernd eine solche Kluft zwischen Natur und Personen wie zwischen den einzelnen Personen in Gott schuf, daß seine Gegner ihn nicht ganz grundlos des Semiarianismus, den er widerlegen wollte, und des tritheistischen Versuchs bezichtigten, die Einheit der Substanz zu zerstören.[2]) Sie sind alle in dem Vorwurf einig, er projiziere in die Gottheit drei Subsistenzen, oder substanzielle Formen, die nicht nur unter sich, sondern auch von der einen Essenz und den ihnen nur äußerlich anhängenden Proprietäten verschieden seien.[3]) Unter solchen Voraussetzungen mußte

1) Gesta I, 56: „ut eadem res diceretur et generans et genita, et eadem se ipsam genuisse. Quod autem inter naturam et personam non mathematica abstractione sed theologica consideratione quoquo modo divideret *ratio* etc." (O. 82 s.). Somit nahm Gilbert oder doch sicher Otto nur eine „distinctio rationis" wie die modernen Theologen an. Aehnlich Gesta I, 53: „Ex quo personam a praemisso naturalium usu, non ab eo quod prosopon vocatur, ad theologiam transumptam asserebat, illud Hilarii frequenter inducens: Absit ut idem nunc se patrem, nunc se filium larvali similitudine mentiatur, inde eas personas etiam per se unas dicebat." Die beiden „Regeln" Gilberts finden sich in seinen Werken nicht wörtlich, wohl aber dem Sinne nach: wo die Existenzen (id quod est), da sind auch die Essenzen (esse) verschieden; bei verschiedenen Individuen sind auch verschiedene Proprietäten oder individuelle Subsistenzien (M. 64, 1372). Vgl. Boëth., De trinit. c. IV u. V. (M. 1252 ss.). Vgl. Bach II, 412. Es ist unbegreiflich, wie dieser scharfsinnige Dogmenhistoriker, der doch Gilb. so gründlich untersucht hat, zu der Vorstellung hat kommen können, Gilb. sei von derselben nominalistisch-sabellianischen Strömung aus zu seinen Irrtümern gelangt wie Abäl. (457).

2) Vgl. Berthaud 198; Bach II, 142; Baur II, 512, 1517. Daß ihm diese Absicht tatsächlich sehr ferne lag, beweist seine Hervorkehrung der göttlichen „Singularitas".

3) Diese Beschuldigung erhob sowohl Abälard (Bach II, 142) wie Gaufred (Baur 512 Anm. 49). Die 16. Häresie, die Gerhoch in seinem Brief an Hadrian aufzählt, lautet dahin, daß die Gottheit der drei Personen in-

Digitized by Google

es ihm in der Tat schwer fallen, der Anklage einer gewissen Quaternität auszuweichen.[1]) Sein dem Boden des Realismus entwachsenes Protonpseudos war auch hier die maßlose Anwendung seiner dialektisch-metaphysischen Trennung zwischen dem quod est und dem quo est, deren Gleichsetzung er als Ursprung des sabellianischen Irrtums ansah, auf rein theologische Wahrheiten, trotz aller Proklamierung der heterogenen Behandlungsweise des Personenbegriffs auf beiden Gebieten.[2]) Immerhin erscheint die Gefahr des gilbertischen Tritheismus vom Standpunkte der Terminologie des Boëthius aus nicht so groß, und die göttliche Person von der Substanz nicht atomistisch losgelöst.[3]) Darin aber, daß Gilbert den persönlichen Unterschied in den Proprietäten suchte, und alles Persönliche von dem ganz und gar „singulären" Wesen Gottes möglichst fernhielt, sah er sich vollkommen auf der Seite der katholischen Lehre.[4])

Gänzlich verfehlt ist daher die Polemik Gerhochs von Reichersberg, wenn er Gilbert mit Abälard in einen Topf wirft, ihn am umgekehrten Ende faßt und ihm gerade das

---

dividuell, singularis sei. Vgl. Bach II, 143; Baur II, 513; Berthaud 256 u. 258. Gilb. scheint nach Baur II, 515 die Proprietäten für bloße Akzidenzien gehalten zu haben, während die Schule sie in den Personen verkörpert fand und mit denselben identifizierte.

1) Vgl. Bach II, 143, 160; Baur II, 514; Hauck, Real-Enzyklop. f. Theol. u. Kirche VI, 667.

2) Vgl. Berthaud 257; Bach II, 139, 141 f.; Baur II, 513 u. 515 f. Auch Gerhoch findet den Kern v. Gilberts Trinitätslehre in der Übertragung endlicher Kategorieen auf die unendlich einfache Substanz (Bach II, 404).

3) Bach II, 457 f.

4) Vgl. Berthaud 257. Aber ganz richtig ist es ebenfalls, wenn Gilb. sagt, die Personen seien nicht substanziell von der Gottheit zu verstehen, (Berthaud 258), sofern er unter dem Substanziellen das Wesenhafte und nicht das Persönliche, Relative versteht (vgl. M. 64, 1309: „non substantialiter, sed alio modo", nämlich gegenseitig „ad aliquid"). Ebenso falsch schließt Gaufred aus der Aeußerung Gilberts, die paternitas, filiatio u. processio könnten nicht Substanz sein, das direkte Gegenteil wie Berthaud, Gilbert habe die Personen für bloße Modifikationen der einen Form gehalten (Baur II, 515 Anm. 53). Seine linguistischen Erörterungen über hypostasis-substantia und sein „per se una" schließen alles Sabellianische aus; vgl. Gesta I, 52: „cum a circumstantibus rogaretur episc. Gisilb., ut quare in theologia personas in tantum distingueret, aperire vellet, breviter respondit: Quia omnis persona est per se una."

Digitized by Google

vorhält, was er am heftigsten befehdet, den Sabellianismus.[1]) Besonders hier hat der Mystiker gezeigt, daß, so reich auch sein Gemüt und so klar sein juristisches Empfinden war, seinem Verstande die logische Tiefe abging. Ja sein Eifern gegen die Dialektik brachte ihn selber an den Rand der tritheistischen Klippe, an welcher der Porretaner noch leiblich vorbeigekommen war. Wenn nicht alles trügt, hat der Reichersberger Propst, welcher Otto persönlich so nahe stand, das Verhältnis von Natur und Person in der Gottheit schlechthin als das von Spezies und Individuum erklärt und damit das Dogma zu retten geglaubt.[2])

Gerhochs Gegnerschaft, deren häretische Ader dank dem Umsichgreifen der dialektischen Methode in der Folgezeit auch aufgedeckt ward,[3]) veranschaulicht die Gefahr, die zur Zeit Gilberts und Ottos noch darin lag, später ganz geläufige Gedanken in

1) Gilb. presse die „singularitas" der göttlichen Essenz, und nur um nicht vollkommen sabellianisch zu erscheinen, hefte er ihr rein äußerlich die Proprietäten an (De novis Semisabellianis, Cod. Adm. 434 p. 59 nach Bach II, 398).

2) Durch die Singularität, die keine Wesensgleichheit zulasse, erklärt Gerh. in der unedierten Schrift gegen die „neuen Semisabellianer" (ibid.), werde Gilberts Trinitätsbegriff sabellianisch, besser schreibe man dem göttlichen Wesen die „Einheit" zu (Bach 398). Die göttliche Substanz könne nicht singulär sein, „quoniam singularis non est, quae trium est" (ibid. p. 101). Die Proprietäten seien nicht außerhalb dieser Substanz (Bach 407, 412), die Personen vom Wesen nicht getrennt, Gott erst wahr durch die vom Wesen verschiedene Wahrheit (Bach 405). Der Vater sei Gottheit plus Proprietät, die Dialektik mache lediglich Abstraktionen zu reellen Unterschieden (Bach 411, 419). Die göttliche Substanz werde von den Personen prädikativ ausgesagt, wie die menschliche v. Petrus u. Paulus (Bach 409 f., 412, 416, 418). Vgl. l. c., p. 59: „eisdem (Sabellianis Gilbertus) in eo consentiens quod trium personarum essentiam praedicat singularem quo dicto excludit patris et filii substantialem similitudinem et coaequalitatem. Singularitas enim non admittit vel similitudinem vel coaequalitatem, quam bene admittit unitas" (Bach Anm. 45); ibid. p. 62: „Ita similitudo res ipsas naturales coaequat per similitudinem non differentis essentiae. Omnis itaque filius secundum naturalem nativitatem aequalitas patris est, quia est similitudo naturae" (Anm. 48). Aehnlich der Ausdruck „Gleichheit" bei Bach 421.

3) In der Synode von Friesach wurde er verurteilt (vgl. Bach II, 463). Aehnlich wäre es nach der Hist. Pontif. beinahe auch Bernhard gegangen, da ein Archidiakon zu beweisen versuchte, daß die Orthodoxie seiner Formel verdächtig sei, und dieselbe auch von Gilb. und den Kardinälen angezweifelt wurde (Hauréau 475 s).

Digitized by Google

der Schule einzubürgern und damit die Scholastik zu formen.[1]) In diesem Lichte müssen wir auch die gallikanischen Beschlüsse von 1148 betrachten, welche die absolute Identität Gottes mit der Gottheit und ihren essentiellen Eigenschaften, der Personen mit der Natur, des Wesens mit den persönlichen Proprietäten, der Natur mit Christus urgieren.[2]) Schon in dem Urteil über ihre Geltung offenbart sich der Gegensatz zwischen dem fortschrittlichen Geschichtsphilosophen und dem noch ganz im finstern Bannkreis eines verknöcherten Konservatismus stehenden Schüler des mystischen Cisterzienserabts: während Gaufred das Glaubensbekenntnis Bernhards für dogmatisch ausgibt, entbehrt es nach Otto, weil nur von den französischen Kirchenfürsten erlassen, der angemaßten Autorität,[3]) wie überhaupt der ferner stehende Historiker die ganze Debatte fast wie ein Wortgefecht behandelt.[4]) Hinsichtlich der ersten These Gilberts habe der Papst eine lediglich äußerliche Sprachweise angeordnet; über die drei letzten sei eine Bestimmung unterblieben: über die Inkarnation, weil die Frage kontrovers gewesen, über die Aussage vom Wesen wegen der philosophischen, über die Proprietäten wegen der theologischen Schwierigkeiten.[5]) Die Schilderung Johanns von Salisburg bestätigt diesen Verlauf: als Bernhard in seinem inquisitorischen Verfahren bei der Frage nach der Identität zwischen Proprietät und Person angelangt war, stand unter den

1) Vgl. die Hist. Pontif. über Gilb.: „Hoc tamen certum est quod publico nunc plura scolarium teruntur usu, que tunc ab ipso prolata videbantur esse profanae veritates“ (M. G. XX 522).

2) Gesta I, 56 (O. 84 s.).

3) Über die Glaubenswürdigkeit dieses mit der Hist. Pontif. gemeinsamen Berichts vgl. die Einleitung. Die äußeren Umstände wie der Inhalt dieser Glaubensartikel sprechen in hohem Grade für die Richtigkeit der Meinung Ottos, der im Fall der Unsicherheit bei seiner bekannten Offenheit ihnen nicht so bestimmt den symbolischen Charakter hätte absprechen können. Vgl. Bernheim 10.

4) Vgl. Ottos Fazit Gesta I, 57: „De primo tantum Rom. pont. deffinivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi. Unde adhuc a probatioribus eiusdem episcopi auditoribus tenetur, ne ratio ibi discernat in intelligendo, sed in dicendo.“ (O. 87), also ein rein disziplinärer Gehorsam. Allem Anschein nach rechnet sich Otto auch hier nicht formell zu den „auditores“, obschon er sie billigt.

5) Gesta I, 56 (O. 87.)

Anwesenden der Magister Robert de Bosko auf und bat um Verschiebung, indem er vorbrachte, „in den Schulen der berühmtesten Gelehrten sei dies lange gefragt, aber nie von ihnen akzeptiert worden;“ die Versammlung stimmte bei und ging auseinander, die Kardinäle waren sehr erbittert.[1]) Bereits in der Pariser Synode war die übertriebene Verschmelzung von Natur und Person durch den Bischof von Soissons am geschlossenen Widerstand der Theologen gescheitert, und der Furor hatte sich dann gegen den Angreifer gewandt.[2])

Die spätere Lehrentwicklung hat dieser wissenschaftlichen Unterströmung in Otto und einigermaßen auch Gilbert Recht gegeben.[3]) Doch selbst unter der Lupe der französischen Glaubensartikel zeigt sich der ottonische Trinitätsbegriff reiner als der, welchen übertriebener Puritanismus den Gegnern Gilberts eingegeben hatte, lauterer aber auch als der gilbertische, aus dessen Besprechung schon trotz aller persönlichen Freundlichkeit sich Ottos voller Kirchenglaube klar ergibt. Es gehört in das Reich der schlimmsten Oberflächlichkeiten, was Bernheim fettgedruckt so kategorisch verkündet: „Otto teilt auch in der Trinitätslehre vollkommen die Ansicht des Bischofs von Poitiers.“ [4]) Was der Sprache des Dogmas scheinbar fremd ist, hatte seinen tiefberechtigten Sinn für Ottos Umgebung, mochte auch die formelle Technik seiner Zeit und damit die seinige nicht so genau geprägt sein wie bei unseren Theologen. Daß es Otto vor allem darum zu tun war, sich wie Gilbert den sabellianischen Irrtümern zu widersetzen, woraus man ihm eben den Strick der Heterodoxie gedreht hat, ist aus der damaligen Verbreitung jener Tendenzen durchaus verständlich.

---

1) Hist. Pontif., M. G. XX 523. Vgl. Berthaud 283.

2) Als Gilb. nach Gesta I, 52 in der Hitze des Gefechts gesagt hatte: „confiteor Patrem alio esse Patrem, alio Deum“, erklärte Joscellinus v. Soissons mit Berufung auf August., Gott sei das Prinzip der Vaterschaft ganz identisch mit dem der Gottheit; doch die Anwesenden protestierten energisch, daß es nicht unrecht sei, zwischen Natur und Person zu distinguieren (vgl. Berthaud 275 s.).

3) Schon Harnack hat in seiner Dogmengeschichte III, 469 auf die Aehnlichkeit der trinitar. Formeln bei Gilbert mit denen des Petr. Lomb. und des 4. Laterankonzils hingewiesen. Vgl. Haucks Real-Enzykl. VI, 667.

4) Bernheim 9.

Digitized by Google

Wir brauchen hier nicht zu wiederholen, um wie viel nachdrücklicher der deutsche Bischof die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens einschärfte als der französische. Damit mußte er ja bereits jedes gilbertischer Trennungssucht entspringende Vorurteil in seiner Wurzel ersticken. Denn auch die Dreiheit der Personen und die Realität der verschiedenen Relationen bringt eben wegen ihrer relativen Natur in Ottos Gott noch viel weniger eine Teilbarkeit hinein, als die einzelnen Wesensvollkommenheiten, welche der Verstand in dessen substanzielle Einheit hineinverlegt.[1]) Daß Otto auch die speziellen Subsistenzen, welche bei Gilbert in dunkeln Augenblicken den Glauben an die Einzahl trübten, schonungslos verwarf, geht daraus hervor, daß er Gilbert selbst den der Philosophie des Endlichen angehörigen Satz: „Verschiedene Subsistenten haben auch verschiedene Subsistenzen," aus der Theologie der arianischen Irrlehre gegenüber streichen läßt, d. h. die gegen Sabellius festzuhaltende Mehrheit der göttlichen Proprietäten und Personen bedingt nicht die Mehrheit ihrer Seinsweisen.[2]) Ein „Unum tantum" ist darum Gott Vater, Gott Sohn und Gott hl. Geist.[3])

Innig hängt hiermit die eigentümlich verquickte Vorstellung Ottos von der göttlichen *Singularitas* zusammen. Schon Abä-

1) Vgl. Gesta I, 53: „Quod autem alio patrem dixit. alio Deum esse, nec tamen esse hoc et hoc, hunc sensum habet: Deus in substantiam (d. h. in bezug auf das Wesen) praedicatur pater ad aliquid, quae diversa praedicamenta esse etiam in theologia, ex libro Boetii quem de s. Trin. scripsit, probatur, nec propter hoc recte concludi si est alio Pater, alio Deus, ergo est hoc et hoc, cum hoc non recte concludatur, nisi prius concesso, quod utraque de Deo praedicentur in substantiam, ut cum dicimus: Deus est bonus, sapiens, omnipotens."

2) Gesta I, 53: „Praedictus ergo episcopus duas in naturalibus regulas ponens, quae tales sunt: Diversorum subsistentium diversas esse subsistentias; Diversarum personarum diversas esse personales proprietates, unam a theologia exclusit, alteram admisit. Priorem enim, qua totidem dicuntur subsistentiae quot subsistentes, cum ab orthodoxis inter Arrium et Sabellium dividentibus, tres personae et una credatur essentia, penitus amovit, alteram admittens, cum nulla personalis proprietas in sancta Trinitate Patris sit quae Filii, vel e converso" (O. 79). So scharf und deutlich findet sich selbst in den emendierten Schriften des Bischofs v. Poitiers nichts.

3) Gesta I, 5 (O. fl. 16). Man bemerke die absichtliche Wahl des Neutrums hier wie nachher Unum aeternum zur Bezeichnung der Natur.

Digitized by Google

lard hatte das Problem aufgeworfen und in seiner bekannten Weise die Autoritäten für wie gegen die Singularität Gottes zusammengestellt,[1]) welche namentlich Hilarius, Augustinus und Ambrosius für die göttliche Wesenheit nicht hatten gelten lassen wollen.[2]) Auch in Gilberts System stellt die Singularitas eine merkwürdige Begriffsverschlingung dar. Wie er einerseits nicht von der singulären Einzahl Gottes abging,[3]) wurde er andererseits „wegen der Neuheit des Ausdrucks" belangt, „weil er in seiner Schrift über die Dreieinigkeit die drei Personen drei Singularia genannt habe", was er wohl von demselben Gedanken wie die Väter geleitet zur Hervorhebung des engen gegenseitigen Konsortiums der Personen im göttlichen Innenleben ge-

1) Sic et non V, Quod non sit Deus singularis et contra (M. 178, 1358 s.).

2) Schon Tertullian. Adv. Prax. c. 25: „Ego et Pater unum sumus: ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem" (M. 2, 188). August., Quaest. vet. et novae legis, c. 59: „Unus quidem est, sed non singularis; habet ex aeternis in mysterio alterum, qui sit cum altero." Ambros., De fide ad Grat. imperat.: „Quod unius est substantiae, separari non potest, etsi non sit singularitatis et unitatis. Singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam"; Hilar., De trinit. l. IV: „Sustulit singularis intelligentiam professione consortii; consortium autem esse aliquis solitario ipsi sibi non potest;" ähnlich an anderen Stellen, namentlich in der bei Otto angeführten aus dem Synodenbuch: „Sicut duos Deos dicere profanum est, ita singularium et solitarium dicere sacrilegium est." Vgl. Papst Hormisdas an Kaiser Justinus: „Servemus propria unicuique personae, ut nec personis divinitatis singularitas denegetur, nec ad essentiam hoc quod proprium nominum est transferatur." Demselben Gedanken begegnen wir im Text der Dreifaltigkeitspräfation „non in unius singularitate personae." Gregor u. Isidor, die Abäl. für die Singularität anführt, beziehen sie in einem ganz andern Sinn auf die Einzahl der Gottheit. Auch das Konzil v. Toledo: „ita sanctae Trinitati unum naturale convenit nomen, ut in tribus personis non possit esse plurale" (Denzinger n. 227). Vgl. auch das „singillatim" im Symb. Athanas.

3) Im Kommentar zu De trinit., wo er die Differenz „inter singulare et personam" feststellt, leugnet er die 3 Singul. in Gott (Berthaud 277) u. erklärt: „In substantia divina non est numerus" (Berthaud 198). Ebenso: Ideoque isti, quod ex repetitione videntur tres unitates, non facient pluralitatem numeri, i. e. numeralem pluralitatem, in eo quod ipsi sunt sicut videntur esse tres. Non enim vere sunt tres" (M. 64, 1275.) Vgl. seine Erört., „qualiter P. et F. et Sp. s., qui sine numero unum sunt, sint etiam numero plures" (M. 1293), und sein „singulariter" (M. 1295).

Digitized by Google

tan.[1]) Der „vieler Anstoß" erregenden Bemerkung eines Erzbischofs, Gott sollte eher ein Singulare genannt werden, suchte Gilbert durch die schiefe Ausrede zu entschlüpfen, unter Singularitas habe er nicht die Zahl, sondern die einzig dastehende Erhabenheit der göttlichen Personen verstanden, ähnlich wie etwa von der Muttergottes als von einer „virgo singularis" geredet werde.[2])

Auch Otto ringt sichtlich mit dem Ausdruck, aber viel richtiger war es, wenn er in Übereinstimmung mit der Patristik auf der numerischen Deutung des schwankenden Terminus beharrte und aus Hilarius zeigte, daß Gott nicht schlechthin singularis im Sinne von solitarius heißen, daher von einer gewissen Pluralität in Gott gesprochen werden dürfe.[3]) Wie schon Basilius gelehrt,[4]) und das toletanische Konzil definiert hatte,[5]) ist ja auch heute noch die Wendung „tres unitates" zulässig.[6]) In dem einen Sinne bejaht Otto die göttliche Singularitas, im andern verneint er sie. Insofern das ewige Sein, das Genuinum weder actu noch natura (wie das Universale) etwas Gleichartiges neben sich hat, ist es singulär, insofern es frei von

---

1) Gesta I, 52 (O. 76). Auch dies scheint zu dem zu gehören, was später aus Gilberts Buch getilgt wurde.

2) Nach Gesta I, 53: wie Maria deshalb singulär genannt werde, weil nie eine „talis virgo" gewesen, die zugleich Mutter war, so auch Gott Vater, weil es nie „talis pater, qui scil. sit pater et Deus" (O. 76). Das wahre Motiv tritt hier vollständig zurück; der Begriff des Singulären erhält hier den ottonischen Sinn, daß es „dividat contra conformitatem" (Gesta I, 5). Wiedemann 166 interpretiert ganz falsch das „affirmans per singularia non theologicas personas, sed ipsarum excellentiam intellexisse": die Singularia sei die Natur der einzelnen Dinge, die theologischen Personen die Personen der Trinität, die Exzellenz deren hervorragendes Merkmal.

3) Gesta I, 53 (O. 76). Vgl. Pesch, Praelect. dogmat. II, 299.

4) Die Einheit Gottes bestehe nicht so sehr τῷ ἀριθμῷ als τῇ φύσει (Kuhn 235).

5) Conc. Tolet. XI, (a. 675): „Quando enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est, et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est . . . In relatione enim personarum numerus cernitur" (Denzinger, Enchir. 225 ss.).

6) Vgl. Pesch, Praelect. dogmat. II, 309: „Tres tamen unitates dici possunt, tum quia unitas ex usu ponitur pro uno, tum quia unitas significat indivisionem in se et divisionem ab omni alio, quae convenit personae."

Digitized by Google

jeder Konkretion aus Akzidenzien bleibt, ist es solitär, wenigstens soweit der „natürliche" Sprachgebrauch in der „göttlichen" Sphäre zulässig ist.[1]) Nicht singulär und nicht solitär, nach der damaligen Terminologie, ist dagegen „Gott", sofern die Gottheit drei real verschiedene, durch die innigsten Beziehungen verbundene Personen umfaßt.[2])

Diese Personen gegenüber der abälardischen Verschwommenheit möglichst auseinander zu halten, ist auch Ottos Bestreben, und zustimmend erzählt er, daß Gilbert darum den Ausdruck *„per se una"* zur Bezeichnung der hypostatischen Selbständigkeit und Bestimmtheit gewählt hatte.[3]) „Wahr ist", schreibt auch er in seiner Chronik, und jeder Theologe dürfte dies auch heute unterzeichnen, „der Vater ist der einzige Gott, aber nicht wahr ist: nur der Vater ist Gott".[4]) Zur Begründung dessen erläutert er, in Übereinstimmung mit der von Origenes und Tertullian ausgegebenen Glaubensregel,[5]) daß es zwar keinen anderen Gott gebe als der Vater, wohl aber daß ein anderer als der Vater Gott sein könne, weil ja auch der persönlich vom Vater unterschiedene Sohn Gott sei.[6]) Darum negiert Otto die These:

1) Vgl. außer den obigen Texten (S. 97 f.) über die göttliche Einfachheit u. die Eigenschaften des „Genuinen" Gesta I, 5: „Haec eadem divina essentia, eo quod nec actu nec natura conformem habeat, singularis esse probatur" (D. 16); „singularis contra conformitatem, solitaria dividat contra concretionem (D. 18).

2) Chr. VIII 34: „Filius Deus est, et alius a Patre personaliter, quare et a theologis negatur Deus dici singularis vel solitarius" (D. 414).

3) Vgl. Gesta I, 53, wo die Etymologie von den πρόσωπα im Theaterspiel (larvali similitudine), bei dem die Rollen vom gleichen Menschen gewechselt werden und in einander übergehen, sehr geschickt aufgegriffen wird.

4) Chr. VIII, 34: „Verbi gratia *verum est: Pater est solus Deus, sed non est verum: Solus Pater est Deus*" (D. 414).

5) Bei Kuhn 183, 218. Vgl. das „Symbolum Athanasianum: „Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti" und die Erläuterung hiezu bei Petr. Lomb., Sentent. l. I, dist. 25 n. 9: „Alia est subsistentia vel hypostasis Patris, alia subsistentia F., alia subsistentia Sp. s." u. „Alia subsistentia Pater, alia Filius, alia Sp. s.; n. 10: „Alius est in persona vel personaliter Pater, id est, proprietate sua Pater alius est quam Filius, et Filius proprietate sua alius quam Pater"; n. 11: „alia est proprietas qua Pater est Pater, alia qua Filius est Filius, alia qua Sp. s. est Sp. s." (M. 192, 590).

6) Chr. VIII, 34: „In priori propositione ponitur alius Deus non esse a Patre, quod verum est; in secunda ponitur Deus non esse alius

Digitized by Google

„*Deus non esse alius a Patre*“. Dieser an sich etwas zweideutige Satz, der Gott Vater den übrigen Personen gegenüberstellt, steht hier im Gegensatz zu „alius Deus non esse a Patre“ und soll zur Widerlegung dienen von „solus Pater est Deus“, muß also, wie auch das folgende quia bestätigt, heißen: Niemand d. h. keine andere Person (nicht aliud) außer dem Vater ist Gott; und dies ist tatsächlich falsch, weil arianisch.[1]) Was hier an formeller Präzision fehlt, wird klar durch den Kontext gedeutet.

Daß Otto Vater- und Gottsein nicht real trennt, hat sich schon zur Genüge aus seiner bis auf die Spitze getriebenen Einheitslehre ergeben. Unbeschadet der unaussprechlichen, physischen wie metaphysischen Einfachheit Gottes teilt aber Otto bis zu einem gewissen Grade die Ansicht, welche Gilbert zu Paris „de re tam ineffabili“ etwas ungeschickt ausgesprochen hatte: „Patrem alio esse Patrem, alio Deum“, d. h. virtuell, wie unsere Theologen sagen;[2]) den Bischof, der sich an „der Dunkelheit des Ausspruchs wie an einer Profanierung durch neue Worte“ gestoßen hatte, verweist er auf ein ähnliches Diktum des hl. Augustin, das den Unterschied in den persönlichen „Relationen“ gefunden hatte.[3]) Das, wodurch Otto Wesen und Per-

a Patre, quod falsum est, quia Filius Deus est, et alius a Patre personaliter, sed non alius Deus“ (ibid.).

1) Vgl. S. Bern. Tract. de erroribus Abaelardi, c. 2. In Trinitate non esse admittendam ullam disparitatem, sed omnimodam aequalitatem: licet „alter et alter (id quidem requirentibus proprietatibus personarum) sobrie catholiceque dicatur, non tamen id est alterum et alterum, sed simplex unum“ (M. 182, 1058); c. 3: „Nam alius procul dubio Pater atque alius Filius, quamvis non aliud Pater quam Filius“ (M. 1060). Auch Gerhoch, der andere Vorkämpfer gegen Gilbert, sagt von den göttlichen Personen, daß sie durch den Gegensatz der Proprietäten, „wenn sie nicht verschiedene (alia) sind, doch wegen des Gegensatzes ihres Seinsgrundes als andere (alii) mit Recht bezeichnet werden“ (bei Bach II, 398). Vgl. dazu das cap. Damnamus des IV. Lateranense: „Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud.“

2) Gesta I, 52: „Audacter confiteor Patrem alio esse patrem, alio Deum, *nec tamen esse hoc et hoc*,“ eine Antwort, zu welcher G. nach Otto „gezwungen wurde“ (O. 75). Das „hoc et hoc“ im Sinne Gilberts ist gleich „compositum ex partibus“ (M. 64, 1271 zu Boëth. De trinit.; über Gott vgl. M. 1273). Vgl. Bernheim 9.

3) Ibid.: „Sic aliud est Deo esse, aliud subsistere, sicut aliud est Deo esse, aliud patrem esse, vel dominum esse. Quod enim est, ad se

sonen auseinandergehalten wissen will, die gegenseitigen immanenten Beziehungen in Gott, berührt demnach dessen substanzielle Seite in keiner Weise.[1])

Damit stellt Otto von Freising auch die reale Distinktion der drei Personen, wie er sie als Voraussetzung für die Realität der Dreizahl denkt, in jeder Hinsicht auf den Boden des Dogmas. Am prägnantesten hat er seinen Glauben an die Unterscheidung der göttlichen Personen bei der Kritik des abälardischen Dreieinigkeitsbegriffes in dem Satze ausgesprochen, in dem Bernheims Beweisführung gipfelt, und der allerdings auch manchen Theologen stutzig zu machen vermöchte. Erinnern wir uns, wie der Nominalismus, während er in Roscellin die entgegengesetzte Frucht des Tritheismus trieb, in dem rationalistischen Geiste Abälards die Personen zu bloßen Modi, wenn nicht Namen zu verflachen drohte, weshalb jener zu Soissons des Sabellianismus für schuldig befunden wurde. „Indem er die drei Personen", schreibt Otto über diesen Fall, „welche die heilige Kirche nicht nur als leere Namen, sondern als unterschiedene und durch ihre Proprietäten getrennte (diskrete) Dinge, bisher sowohl fromm geglaubt, als auch treu gelehrt hat, allzusehr abschwächte, sagte er nicht von guten Mustern geleitet unter anderm: Wie dieselbe Rede propositio, assumptio und conclusio ist, so ist dieselbe Essenz Vater und Sohn und hl. Geist." [2]) Bernheim hält dies mit der Definition der gallischen Bischöfe gegen den Porretaner zusammen: „Credimus solum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum aeternum esse, nec aliquas

---

dicitur, pater autem ad filium." Otto las somit bereits aus August. den allerdings rein logischen Unterschied zwischen esse u. subsistere, zwischen Deus u. Pater heraus. Daß August. keinen realen Unterschied zwischen Wesenheit u. Person angenommen, beweist De trin. VII, 6, 11: „tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud sit quod essentia est, aliud quod persona."

1) Vgl. besonders das Zitat oben S. 67 Anm. 1.

2) Gesta I, 47: „Tres personas, quas sancta ecclesia non *vacua nomina* tantum, sed *res distinctas suisque proprietatibus discretas*, hactenus et pie credidit et fideliter docuit, nimis attenuans non bonis usus exemplis, inter caetera dixit: Sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus" (O. 69). Die Stelle bei Abäl. in der Introd. ad theol. l. II (ed. Amboes, p. 1078). Vgl. Überweg II, 185.

Digitized by Google

omnino *res*, sive relationes, sive *proprietates*, sive singularitates vel unitates dicantur, et huiusmodi alia adesse Deo, *quae sint ab aeterno, et non sint Deus.*"[1])

Eine aufmerksame Analyse dieser Sätze wird Ottos Rechtgläubigkeit glänzend rechtfertigen. Er nennt zunächst die göttlichen Personen „suis proprietatibus discretas" und wiederholt damit Gilberts Forderung verschiedener „persönlicher Proprietäten" für die verschiedenen Personen.[2]) Diese „proprietates personales", welche Bernheim so heftig als spezifisch gilbertisch angreift,[3]) bilden wie damals so auch gegenwärtig noch einen der Grundpfeiler des Trinitätsdogmas: es sind Attribute, welche jeder der göttlichen Personen eigen sind und sie von den anderen unterscheiden,[4]) welche schon von Augustin in die lateinische Theologie eingeführt, von der Scholastik festgehalten und 1215 vom Laterankonzil zum Glaubensartikel erhoben wurden.[5]) Noch heute singt ja die katholische Kirche in der Sonntagspräfation: „Ut in personis *proprietas*, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas."[6])

1) Gesta I, 56 (O. 85). Vgl. Bernheim 9. Der Sperrdruck am Schluß bezeichnet das Wichtigste am ganzen Satze, das hier prädikativ und nicht bloß attributiv gemeint ist; Bernheim hat dafür nur res u. proprietates gesperrt gedruckt u. so den Sinn ganz entstellt.

2) Vgl. M. 64, 1262: „personalium proprietatum;" M. 1278: „diversis propietatibus esse diversos;" M. 1280: „non in omnibus indifferentia;" M. 1296: „Pater et Filius et Spiritus Sanctus nonnisi relationibus differunt;" u. besonders M. 1372.

3) Bernheim 9 f. Auch Hashagen führt mit Hinweis darauf 12 Anm. 6 nichts an als das sehr vulgäre „suisque proprietatibus", um aus Otto klarzulegen, „daß in sein Referat über die kirchliche Lehre gilbertinische Termini einfließen."

4) Vgl. Pesch II, 317 d. These: „Esse in Deo proprietates personales omnino certum est." Es sind die paternitas, die filiatio u. die spiratio passiva.

5) Im c. Firmiter. secundum personales proprietates, discreta. Vgl. Schwane 170; Pesch II, 317 u. oben. Diese „relativae proprietates" sind die ἰδιότητες der griechischen Kirche (Kuhn 427, 454). Vgl. Petr. Lomb., Sent. l. I, dist. 33 n. 1: „Quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet, cum aperte clamet auctoritas quod in personis est proprietas, et in essentia unitas" (M. 192, 610); ähnlich über die „personalis proprietas" Walter v. St. Viktor (Denifle 413). Nach Abälard sind die Personen non numero, sed proprietate" verschieden (Introductio l. II, n. 12, M. 178, 1067); ebenso nach dem Autor v. St. Florian (bei Denifle 427).

6) Auch Gaufred selbst weist Gilb. hierauf: „Audis in substantia unitas, *in* personis proprietas" (bei Baur II, 513 Anm. 50).

Digitized by Google

Weiter erklärt Otto die Personen für „*res* distinctas:“ eine verdächtige Redeweise, die selbst Gilbert zu vermeiden scheint,[1]) wenn nicht auch Thomas gesagt hätte: „tres personae sunt tres res (tria entia vel tria simpliciter), si res sumitur transscendentaliter, non vero, si sumitur substantialiter.“[2]) Und bei Otto besagt in der Tat das „res“, im formellen Gegensatz zu „nomina“, ähnlich wie bei Athanasius das „ἀληθῶς“, nicht die wesenhafte Substanz Gottes, sondern die transszendentale Realität im allgemeinsten Sinne, eine „sachliche, reelle“ Distinktion, wie es auch aus dem „attenuans“ und dem Vergleiche hervorgeht, in dem der Schwerpunkt liegt. Zwar sind Obersatz, Untersatz und Schluß eigentlich Teile des Syllogismus, was auch dem Modalismus Abälards mehr entspricht;[3]) aber in Ottos Gedankenreihe werden sie dem „nomina“ entsprechend bloß als verschiedene Bezeichnungen der einen Rede gefaßt. Wie wenig Ketzerisches darin lag, daß Otto von mehreren „res“ in der Gottheit sprach, zeigt die Anwendung desselben Ausdrucks nicht nur durch Gilbert,[4]) sondern selbst durch die Todfeinde aller tritheïstischen Scheidung, Anselm[5]) und Abälard.[6])

---

1) So sagt er (der echte Gilbert?): „Alteritas personarum theologicarum non est rerum“ (Kaulich 469 Anm. 6).

2) Summa theol. I, q. 39 a. 3 ad 3.

3) Vgl. Überweg-Heintze II, 194; Hasbagen 12. Abälard lehrte, jede Person sei nicht die ganze Essenz, sondern nur eine Modalität als Macht, Weisheit und Güte (Überweg 204). Die Unterscheidung der Person in grammatica, in rhetorica, in trinitate in Abälards Sentenzen cap. 13 (vgl. Denifle 427 Anm. 3). Wiedemann 165 sieht im Gleichnis unerklärlicherweise die drei Personen der Grammatik. Vgl. Kaulich 425.

4) Vgl. M. 1275: „sicut ratione significandi, sic et *rei* illius, ex qua horum quisque dicitur Deus, ratione propositi repetitio fit“ mit M. 1296: „Quod alteritas haec, qua P. et F. et Sp. s. a se invicem esse alii praedicantur, non sit *verum* i. e. non sit secundum res illas, quibus aliquid sint ea *de* quibus ipsae dicuntur, sed potius secundum *relationes* sit, adhuc demonstrat;“ und dazu M. 1377: „personae *rerum* et vocum numero pluralia sunt.“ Hätte also Otto mit „res“ mehr sagen wollen, so wäre er über (den wenigstens korrigirten) Gilbert sogar hinausgegangen.

5) Monolog. c. 4: „Solemus enim usu dicere *rem* quicquid alio modo dicimus esse aliquid . . . Non enim sic sunt Pater et Filius *duae res*, ut in his duabus rebus intelligatur substantia, sed eorum *relationes*“, also schon ganz wie Thomas. Vgl. Baur II, 402; Bach II, 34.

6) Auch er nannte die „proprietates *alias res* a Deo et a personis“, da sonst kein persönlicher Unterschied denkbar sei, aber es widerstreite der

Digitized by Google

In dem Verdammungsurteil der Rheimser Synode endlich werden die „res", unter denen auch die „relationes" und „proprietates" begriffen sind, keineswegs schlechthin geleugnet, sondern das Hauptgewicht ruht auf dem letzten Satzteil, dem negativen Prädikat, welches wiederum gegen die reale Trennung der Proprietäten von der göttlichen Wesenheit geht.[1]) Was in Bezug auf die Distinktion der Personen damals aus Opportunitätsgründen kirchlich noch nicht definiert wurde,[2]) hat bald nachher das 4. Laterankonzil zur sichern Glaubenswahrheit erhoben.

XVI.

Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.

(Fortsetzung.)

B. Die umstrittenen Punkte.

I. Die Zusammenstellung der strittigen Punkte und die leitenden Grundsätze bei ihrer Untersuchung.

Hippolyt (Phil. c. 11; p. 3378), sagt uns von Kleomenes: „Τοῦτον, πάθει ξύλου προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα, ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα, καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα, καὶ λόγχῃ τρωθέντα, καὶ ἥλοις καταπαγέντα, τοῦτον τὸν τῶν ὅλων Θεὸν καὶ Πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τούτου χορός, Ἡρακλείτειον σκότος

göttlichen Einheit, „aliquid in Deo fingero, quod non sit Deus" (Baur II, 513 Anm. 50), also durchaus wie die obige gallikanische Formel.

1) Sonst müßte sie ja ebensogut die 3 relationes, die 3 proprietates) die 3 unitates verworfen haben (was Bernheim augenscheinlich auch glaubt, und würde im Gegensatz zum damals wie jetzt antisabellianischen Kirchenglauben sich befinden.

2) Vgl. Gesta I, 57: „De proprietatibus, an personae essent, tam, ob praedictam causam quam ob theologicas rationes, quae hinc inde habentur, suppressum est" (S. 87).

Digitized by Google

ἐπεισάγοντες πολλοῖς. — „Dieser zum Leiden ans Kreuzesholz geheftet und sich selbst den Geist übergebend, gestorben und nicht gestorben, der sich selbst am dritten Tage auferweckte, der im Grabe begraben lag, mit der Lanze durchbohrt wurde, mit Nägeln angeheftet, dieser sei der Gott des Alls und der Vater, so sagt Kleomenes und seine Schule, indem sie so in das heraklitische Dunkel viele hineinführen." Demnach hätte Kleomenes die volle Identität, auch die persönliche, zwischen Vater und Sohn gelehrt. Allein es ist sehr fraglich, ob Kleomenes diese seine Lehre so klar ausgesprochen hat, daß es für jedermann unzweifelhaft war, er meine in dem Sohn den Vater und in dem Vater den Sohn. Der Satz: Pater passus est — der Vater hat gelitten, in dem diese volle Identität einen unzweideutigen Ausdruck findet, kann auch nach Harnack (A. a. O. S. 614) keinem von den theologischen Vertretern des Modalismus nach Noet und Praxeas nachgewiesen werden. Desgleichen meint Döllinger: [1]) „Auch fragt es sich: ob denn Kleomenes schon so bestimmt, als Sabellius es tat, die neue Lehre formulierte, ob er sie nicht unter kirchlich klingenden Ausdrücken verhüllte."

Danach wären nun auch die Behauptungen Hippolyts,[2]) daß Zephyrin, beraten von Kallistus, der „Häresie" Vorschub leistete und selbst häretisch wurde, zu modifizieren. So auch die Ansicht Harnacks: [3]) „Der Bischof Zephyrin, beraten von dem klugen Kallist, neigte selbst, wie sein Vorgänger Viktor, der modalistischen Fassung zu." Denn war der Modalismus nicht ganz klar ausgesprochen, so läßt sich auch eine Neigung des Papstes Zephyrin zu dem (klar erkannten) Modalismus nicht feststellen.

Läßt sich dieser Punkt nicht bestimmt fixieren, so gilt es auch keineswegs als ausgemacht, daß die „Sympathien der großen Mehrzahl der römischen Christen" auf Seiten der Monarchianer waren, *sofern diese Modalisten waren*. Diese können den Monarchianern auch gegolten haben, soweit sie sich als Verteidiger der Einheit Gottes und der vollen Gottheit Christi ausgaben und zeigten. War also wirklich, wie Harnack sagt, [4]) der Modalismus fast ein Menschenalter hindurch in Rom die offizielle Lehre? Desgleichen ist von diesem Standpunkte aus die Unter-

1) A. a. O. S. 221 f. — 2) Phil. l. IX. c. 7 p. 3370. 71; c. 11 p. 3378. — 3) A. a. O. S. 607. — 4) A. a. O. S. 602.

Digitized by Google

scheidung[1]) des Modalismus in einen theologischen, der von Kleomenes usw. vertreten wurde, und in einen naiven, dem fast alle anhingen, anzugreifen. Vielleicht stellt sich der „naive" Modalismus nur als ein Festhalten an der Einheit Gottes und Gottheit Christi unter Abweisung jeder Spekulation dar, so wie diese beiden Punkte in Schrift und Tradition gegeben waren.

Doch das offene modalistische Bekenntnis des Papstes Zephyrin soll seine öffentliche Erklärung enthalten: „Ἐγὼ οἶδα ἕνα Θεὸν Ἰησοῦν Χριστόν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητόν — Ich kenne nur Einen Gott, Jesus Christus und außer ihm keinen andern, der geboren ist und gelitten hat." (Phil. l. IX. c. 11 M. p. 3379). Hippolyt legt diese Formel modalistisch aus und erblickt in dem zur näheren Erläuterung gegebenen Worte Kallists: „Οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλ' ὁ υἱός — Nicht der Vater starb, sondern der Sohn" einen Widerspruch. Hippolyts Ansicht wird von Rolls einfachhin adoptiert. Er nennt die Schrift gegen Noet die Antwort Hippolyts auf die modalistische Bekenntnisformel Zephyrins (a. a. O. S. 130). Sodann stellt er den Satz auf: „Um 215 trat Zephyrin definitiv zum Modalismus über" (a. a. O.). Döllinger hingegen findet in der Formel nur den Ausdruck des Glaubens an die Einheit Gottes und die Gottheit Jesu Christi und in der nachfolgenden Erklärung des Kallistus nur die Abwehr etwaiger modalistischer Auslegungen. (A. a. O. S. 222.)

Schwerer noch, weil auch moralischen Charakters, sind die Vorwürfe, die gegen Kallistus erhoben werden. Rolls erzählt von dem Eingreifen des Kallistus in die Streitigkeiten: „Kallist beginnt ein höchst raffiniertes Intriguenspiel, indem er den Zephyrin veranlaßt, wahrscheinlich durch irgend welche konträre christologische Behauptungen sowohl die Anhänger des Hippolyt wie die des Sabellius, der damals noch eine Mittelstellung zwischen Orthodoxen und Modalisten eingenommen haben muß, in einem fort in Aufregung zu versetzen, um dann selbst dadurch, daß er den einen wie den anderen in Privatunterhaltungen Recht gibt, sich unter beiden Freunde zu verschaffen" (a. a. O. S. 136). So stellt es allerdings Hippolyt dar (Phil. l. IX. c. 11). Aber trotzdem findet Döllinger (a. a. O. S. 224 ff.) die Haltung des

1) Harnack, a. a. O. S. 614.

Digitized by Google

Kallistus begreiflich und korrekt. Desgleichen ist Harnack der Meinung, wie Zephyrins, so sei es auch des Kallistus Hauptbestreben gewesen, die streitenden Parteien zu beruhigen und um jeden Preis ein neues Schisma in der schon zerklüfteten römischen Gemeinde zu vermeiden (a. a. O. S. 607). Er nimmt allerdings auch eine Neigung des Kallistus zu dem Modalismus an, weiß aber nichts von einem Übertritt desselben zur Partei des Kleomenes, wie ihn Rolfs (a. a. O. S. 137) konstatieren will.

So schließt sich Harnack in der Beurteilung der Politik des Kallistus dem Urteile Hippolyts nicht an. Dagegen akzeptiert er vollständig dessen Ansicht über die Formel des Kallistus. „Hippolyt hat in dieser Formel ein Gemisch aus sabellianischen und theodotianischen Gedanken gefunden, und er hat Recht" (a. a. O. S. 617). „Katholische Theologen", meint Harnack ferner (S. 617 Anm. 2) bemühten sich, die Sätze Kallists nicänisch zu deuten. So Hagemann (a. a. O.); Kuhn, Theol. Quartalschr. 1885. II. Lehir, Études bibliques, II, p. 383; De Rossi, u. v. a." Wir rechnen dazu noch besonders Döllinger (a. a. O. S. 232 ff.).

Freilich würden bloße Deutungsversuche nichts beweisen, allein es kommt darauf an, ob es sachlicher und ungekünstelter ist, in der Formel ein Gemisch von Irrtümern zu finden, oder die allerdings nicht ganz klar gefaßte Wiedergabe der damaligen allgemein herrschenden Glaubensmeinung, die nachher im Nicänum einen klaren Ausdruck erhielt.

Für alle die angegebenen strittigen Fragen haben wir nur einen direkten geschichtlichen Zeugen, Hippolyt. Als gleichzeitige Tatsachen, welche Anhaltspunkte zu Schlüssen auf den geschichtlichen Bestand geben, ist die Schrift Hippolyts gegen Noet und das Buch Tertullians „Wider Praxeas" zu erwähnen. Welche Wichtigkeit diese letzteren haben, ist daraus zu ermessen, daß der Berichterstatter Hippolyt einer der streitenden Parteien angehört und daß er in dem Mann, der im Streite eine der Hauptrollen spielt, Kallistus, einen Mitbewerber um den bischöflichen Stuhl erblickte. Und auch die erwähnten Schriften gehen beide von einer Parteirichtung aus. Von den Monarchianern selbst sind weder geschichtliche Aufzeichnungen noch sachliche Auseinandersetzungen oder Rechtfertigungen vorhanden. Es sind deswegen zur Beurteilung dessen, was uns überliefert ist, eigene Grundsätze aufzustellen.

Digitized by Google

1. Wenn über Anschauungen streitender Parteien, über den Charakter der Männer, die ihnen angehören, sowie über solche, die eine Mittelstellung einzunehmen suchen, ein Mann berichtet, der einer der Parteien angehört, so darf man seine Erzählung als tendenziös = einseitig voraussetzen. Klingt sein Urteil hart, mutmaßt er oft ohne stichhaltige Gründe, verwickelt er sich gar in Widersprüche, so ist diese Voraussetzung umso mehr gerechtfertigt.

2. Namentlich ist zu bedenken, daß Ausdrücke und Sätze, welche den Gegnern in den Mund gelegt werden, oft nicht ihre eigenen Worte sind, sondern Konsequenzen aus ihren Sätzen und Worten.

Bezüglich der Darstellung Hippolyts hat man diese und ähnliche Grundsätze bereits anerkannt und angewandt.

Rolffs[1]) ist der Ansicht, daß Sätze, die sich bei den Gegnern der Monarchianer finden und diesen in den Mund gelegt werden, oft nicht die eigentlichen Worte und Ausdrücke sind, welche jene gebraucht haben, sondern nur Konsequenzen aus Sätzen und Worten von jenen.

Desgleichen macht Harnack[2]) die Bemerkung, es sei wohl im Auge zu behalten, aus tendenziösen und leidenschaftlichen Darstellungen von Gegnern den wahren Kern herauszuschälen. Freilich bezieht er diese Bemerkung nur auf die Darstellung Hippolyts in den Philosophumenen, aber sie gilt gemeiniglich für alle Streit- und Tendenzschriften.

In ähnlicher Weise machte Döllinger[3]) zu „Lehre des Noetus" einmal den Zusatz „oder die Notiz, welche Hippolyt darüber gibt".

Auch Hagemann[4]) weist darauf hin, daß gerade in diesen Streitigkeiten leidenschaftliche Übertreibungen auf ihr rechtes Maß zurückzuführen seien.

Insbesondere gibt Harnack[5]) bezüglich der Darstellung Hippolyts über die Person des Zephyrin und des Kallistus zu bedenken: . . . „er (sc. Hipp.) hat überall Ränke, Heuchelei und Menschengefälligkeit gewittert, wo auch jetzt noch ersichtlich ist, daß die Bischöfe die Einheit und den Frieden der Gemeinde vor

1) A. a. O. S. 139. — 2) A. a. O. S. 608 Anm. 1.
3) A. a. O. S. 203. — 4) A. a. O. S. 91. — 5) A. a. O.

Digitized by Google

der rabies theologorum haben schützen wollen. Sie taten damit nur, was ihres Amtes war, und handelten im Geiste ihrer Vorgänger, zu deren Zeiten die Anerkennung des kurzen und des erweiterten Gemeindebekenntnisses allein entschied, und sonst Freiheit herrschte. Ersichtlich ist auch, daß Hippolyt den Zephyrin und die übrigen deshalb für Idioten hält, weil sie auf die neue Wissenschaft und deren „ökonomischen" Gottesbegriff nicht eingehen wollen.

II. Der sog. naive Modalismus und die ursprünglich monarchianische Gesinnung der römischen Christen.

Naiv wäre der Modalismus, wenn sich in gewissen Anschauungen, Formeln oder Gebräuchen des Volkes der unbewußte Glaube an die volle, auch die persönliche Identität des Vaters mit dem Sohne kund gäbe. Naiv wäre er deswegen zu nennen, weil er nicht aus theologischen Reflexionen folgte oder auf theologischen Reflexionen fußte. Aus den Dokumenten, die uns aus den monarchianischen Streitigkeiten überliefert sind, lassen sich Gründe für die Existenz eines sog. naiven Modalismus nicht entnehmen. Wenn man allerdings das Festhalten an der Einheit Gottes und der Gottheit Jesu Christi unter Ablehnung jeder spekulativen Begründung als naiven Modalismus bezeichnet, dann freilich waren die Christen von jeher modalistisch gesinnt. Allein wie wenig ein derartiger Glaube als Modalismus charakterisiert werden kann, zeigt uns das Verhalten der μακάριοι πρεσβύτεροι gegen Noet, von dem uns Hippolyt im ersten Kapitel des Buches gegen Noet erzählt. Noet spricht dort seinen Satz aus, Christus sei der Vater selbst. Darauf antworten die Priester: Auch wir kennen nur Einen Gott — aber wir wissen, daß Christus, daß der Sohn gelitten hat. Dabei ist nach dem ganzen Zusammenhang der Glaube an Christus als Gott vorausgesetzt. Obwohl sie aber Christus für den Einen wahren Gott halten und obwohl sie auch an Gott Vater glauben, ziehen sie doch nicht die Folgerung, Christus sei der Vater, sondern schließen den Noet eben wegen dieser Folgerung aus der Kirche aus. Wie jene (persönliche) Zweiheit bei der (wesentlichen) Einheit möglich sei, darüber denken sie vorläufig nicht nach. „Καὶ ταῦτα λέγομεν, ἃ ἐμάθομεν" — Wir halten uns (einfach) an

Digitized by Google

dem, was wir gelernt haben" (und lassen uns nicht durch deine Schlüsse irre machen). So lautet ihre Entscheidung.

Wir dürfen nicht vergessen, daß auch die ersten Christen unter dem Eindrucke standen, in dem Glauben seien viele geheimnisvolle, den Verstand übersteigende Wahrheiten enthalten. Sie konnten deswegen recht gut die Einheit Gottes, die Gottheit des Vaters und des Sohnes festhalten, ohne deswegen bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt der Meinung zu sein, Christus sei der Vater, nur eine andere Erscheinungsweise des Vaters. Direkte Anhaltspunkte für diese Behauptung haben wir freilich aus jener Zeit keine; aber auch keine für die gegenteilige Ansicht. Nur Tertullian spricht einmal von dem Standpunkt des größten Teiles der Gläubigen und zwar das zu einer Zeit, wo die Wogen des monarchianischen Streites hoch gingen. Er kann dem offenbaren Anscheine nach keineswegs die Anklage des Modalismus erheben. Er redet dort (c. III. M. II. p. 158) von den „simplices, imprudentes, idiotae, quae maior semper pars credentium est" — von den Einfaltspinseln, den Dummköpfen und den Schwachköpfen, die immer das Gros der Gläubigen ausmachen. Wir dürfen diese scharfen Ausdrücke eines streitbaren Schriftstellers etwas mildern. Er meint die schlichten Gläubigen. Von ihnen nun weiß er nur Folgendes:

1. Sie halten fest an dem Einen wahren Gott.

2. Sie erschrecken bei dem Worte Ökonomie (d. h. Entfaltung, Einrichtung).

3. Sie beschuldigen den Tertullian und seine Anhänger des Ditheismus und des Tritheismus.

4. Sie denken nicht daran, daß auch die unvernünftige Auffassung und Betonung der Einheit eine Häresie ausmachen kann (se unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat).

5. Sie nennen sich Verteidiger der Monarchie, d. h. der Existenz nur Eines Gottes (monarchiam tenemus). Nun fragt es sich: Erschrecken sie bei dem Worte Ökonomie, beschuldigen sie den Tertullian der Vielgötterei und nennen sie sich Verteidiger des Einen Gottes, weil sie behaupten, der Vater selbst sei der Sohn und habe gelitten, oder hat das alles andere Gründe? Sicher haben sie niemals ausgesprochen: Der Vater ist der Sohn und der Vater hat gelitten. Hätten sie das getan, Tertullian

Digitized by Google

hätte nicht versäumt, es ihnen vorzuhalten und keineswegs so bescheiden bloß gesagt: „quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat". Das Einzige, was ihnen unwiderleglich nachgewiesen werden kann, ist also eine nach Tertullians Meinung einseitige Betonung der göttlichen Einheit. Dieser aber muß seinem Standpunkt nach die Einheit für einseitig aufgefaßt halten, sobald seine Spekulation nicht angenommen wird. Denn sie ist ihm selbstverständlich die einzige mögliche Lösung des scheinbaren Widerspruches zwischen Einheit und Zweiheit (bezw. Dreiheit). Die Furcht vor der „Ökonomie" und der Vorwurf des Mehrgöttertums scheinen demnach andere Gründe gehabt zu haben als eine modalistische Gesinnung. Sie lag ganz offenbar in der Darstellung der Antimonarchianer. Wer nun an der vollen Gottheit Jesu Christi, dem Vater ganz gleich, festhielt, wie es naturgemäß dem Satz entsprach: „Gott hat uns erlöst", der mußte allerdings dem damaligen Stand der Dinge nach in den Bildern Hippolyts, Tertullians und der Ihrigen eine Herabwürdigung der Gottheit Jesu Christi erblicken. Wenn Jesus Christus seiner göttlichen Natur nach wirklich nur eine Ausstrahlung Gottes war wie der Sonnenstrahl eine Emanation der Sonne, wenn man nicht sagen durfte: „Filius Dei est Deus et virtus Altissimi est Altissimus (Adv. Pr. c. 26 M. p. 189), wenn Christus nicht Gott genannt werden kann, sondern nur Herr, da, wo er in Verbindung mit Gott Vater genannt wird, wie der Sonnenstrahl nicht Sonne in Verbindung mit der Sonne (c. 13. M. p. 170), dann freilich müssen sich die Verteidiger der vollen Gottheit Christi abgestoßen fühlen, ohne daß man deswegen den Schluß ziehen darf, sie hätten auch die persönliche Identität des Sohnes mit dem Vater behauptet. In ähnlicher Weise wirkten Anschauungen, wie sie z. B. im Antipraxeas c. 14 vertreten sind. Darnach kann der Vater nicht sichtbar werden, sondern nur der Sohn. Also ist der Sohn wohl ein geringerer, ein zweiter Gott. Der Vater kann nicht verflucht werden, wohl aber der Sohn (c. 29). Desgleichen mußten schon früher Sätze von Hippolyt Anstoß erregen. Der Logos, der nach seiner Anschauung den göttlichen Wesensteil Jesu Christi bildet, war ihm nicht vollkommener Sohn, also noch weniger vollkommener Gott (Antinoes c. 15 p. 824), der Logos war ihm die Kraft aus dem Ganzen, das Ganze aber war der Vater (Δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντὸς · τὸ δὲ πᾶν ὁ πατὴρ,

Digitized by Google

ἐξ οὗ δύναμις λόγος; c. XI. p. 817). Wenn sich sowohl bei Tertullian, wie auch bei Hippolyt andererseits wieder Stellen finden, in denen die volle Wesensgleichheit und Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen scheint, so dürfen wir nicht vergessen, daß Bilder am meisten in den Gedanken und Vorstellungen weniger abstraktionsfähiger Menschen sich festsetzen, daß man also in der Beurteilung der antimonarchianischen Lehre vorzüglich sich auf die angewandten Bilder stützte. Diese sowohl aber, wie auch einzelne Erläuterungen, die daran geknüpft wurden (s. oben), mußten in der Phantasie eines in Furcht vor dem gnostischen Polytheismus befangenen Volkes die Schrecken vor der Wiederkehr des Gnostizismus und seiner „Götter" wecken. „Aus Gott geht der göttliche Logos hervor, wie der Sonnenstrahl aus der Sonne und nimmt Fleisch an," mußte das nicht unwillkürlich an die gnostische Emanationslehre und damit an ihren Polytheismus erinnern? Daher der Schrecken vor der Ökonomie, daher auch der Vorwurf „Dithei estis", über den sich Hippolyt sowohl wie Tertullian beklagte und den sie beide mit mehr oder weniger durchschlagendem Erfolg abzuweisen suchen. Nicht naiver Modalismus also war etwa die Ursache der Entfremdung des gläubigen Volkes gegen die Antimonarchianer und der größeren Hinneigung zu den Monarchianern, sondern eine (vielleicht nicht so ganz begründete) Furcht vor dem Ditheismus. Dazu kam, daß die Monarchianer in den stärksten Ausdrücken die volle Gottheit Jesu Christi und die Einheit Gottes betonten, und gerade an diesen beiden Punkten hing das gläubige Volk mit zäher Festigkeit, gestützt auf Schrift und Tradition.

Man kann wegen dieser Hinneigung zur monarchianischen Schule die Christen keineswegs des Modalismus zeihen. Denn es ist außerdem nicht allein fraglich, ob die Monarchianer zu jenen Zeiten den Satz ausgesprochen haben: Pater filius est, Pater passus est, sondern sogar höchst unwahrscheinlich. Dies geht hervor aus folgenden Erwägungen:

1. Hippolyt in seinem Antinoet und Tertullian in seinem Antipraxeas knüpfen beide an Irrlehrer an (Praxeas und Noet), die zu ihrer Zeit nicht mehr aktiv waren, und legen ihnen die Sätze in den Mund: Pater passus est, Pater est Christus. Beide Schriften beziehen sich aber ihrer Tendenz nach nicht auf diese beiden Monarchianer, sondern auf spätere. Antinoet hat

Digitized by Google

die Zeit des Zephyrin, Antipraxeas die des Kallist im Auge. Läßt sich diese Erscheinung nicht am natürlichsten vielleicht auch so erklären: Die Schulen, welche Hippolyt und Tertullian bekämpfen, haben das: Pater est Christus, Pater passus est", das unzweideutigste Wahrzeichen der Häresie, nicht ausgesprochen. Dagegen sind sie mit Noet ganz klar Eins in der strengen Betonung der Einheit Gottes und der Gottheit Jesu Christi, aus denen jener die häretische Konsequenz klipp und klar gezogen hat. Ferner teilen sie mit ihm den Gegensatz gegen die Hippolytische und Tertullianische Logosspekulation und die Furcht vor dem darin verborgenen Ditheismus. Möglich nun, daß sie jene Noetische Konsequenz zwar zogen, aber klugerweise sie nicht aussprachen, möglich auch, daß Hippolyt und die Seinigen die strenge Betonung der Einheit Gottes und der Gottheit Jesu Christi im Gegensatz zu ihrer Logosspekulation nur aus einer völligen Übereinstimmung mit Noet (bezw. Praxeas) erklären können, möglich auch, daß sie Sätze aussprachen wie z. B. der Sohn,[1]) welcher gelitten hat, ist derselbe Gott wie der Vater, aus denen dann die Antimonarchianer (mit Recht oder mit Unrecht) ihre Schlüsse auf die modalistische und patripassianische Gesinnung der anderen zogen. Dieser Satz und ähnliche Sätze aber können sowohl monarchianisch-rechtgläubig, wie auch monarchianisch-häretisch d. i. modalistisch oder patripassianisch gedeutet werden. Daß die Antimonarchianer sie in letzterem Sinne auffaßten, ist kein Wunder; denn sie betrachteten ihre Erörterungen als die einzige richtige Auffassung des trinitarischen Verhältnisses und alle Gegensätze, welche die Einheit Gottes und Gottheit Jesu Christi zu vertreten vorgaben, als modalistische Systeme. Kurz und gut: Die monarchianischen Schulen waren so wenig klar sich bekennende und klar erkannte Modalisten, daß man in den Schriften gegen sie von ausgesprochenen Patripassianern ausgehen mußte, um nachher aus ähnlichen und ähnlich vertretenen Sätzen die Geistesverwandtschaft zwischen diesen und jenen nachweisen zu können.

2. Damit stimmt die Beobachtung, daß in den beiden erwähnten

1) Auch Harnack (a. a. O. S. 614) meint: „Es ist sehr fraglich ob, sie (d. h. die Formel: Der Vater hat gelitten) je von den theologischen Vertretern des Modalismus rund gebraucht worden ist. Sie werden wohl nur gesagt haben: Der Sohn, welcher gelitten hat, ist derselbe mit dem Vater."

Digitized by Google

Schriften die direkt ausgesprochenen Sätze: Christus est Pater; Pater passus est niemals mit der Bemerkung versehen sind: So spricht Kleomenes oder: so spricht Epigonus usw., sondern immer nur zu lesen ist: Inquiunt, dicunt, respondent etc., man sagt, man behauptet. Dagegen heißt es bei diesen Sätzen oft: Νοητὸς λέγει (vgl. Antinoet c. 1) ἄλλα καὶ Νοητὸς νοεῖ (c. 3; p. 807), εἰ οὖν Νοητὸς τολμᾷ λέγειν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα (c. 6. p. 811), τί πρὸς ταῦτα ἔχουσιν λέγειν οἱ Νοητιανοὶ; (c. 7. p. 813), τί οὖν πρὸς ταῦτα τολμήσει Νοητός, μὴ νοῶν τὴν ἀλήθειαν; c. 8. p. 815). Desgleichen in Antipraxeas: Quot personae tibi videntur, perversissime Praxea, nisi quot et voces? (c. 23 p. 184), sed Praxeas ipsum vult Patrem de semetipso exiise (c. 24 p. 185). Nur Praxeas wird (l. c.) geradeaus als haereticus bezeichnet. Dagegen werden z. B. anderen als dem Praxeas Sätze zugeschoben, die auch eine monarchianisch-rechtgläubige Deutung zulassen: Nempe, inquiunt, Filius Dei Deus est, et virtus Altissimi Altissimus. — Es ist doch, sagen sie, Gottes Sohn der Gott und die Kraft des Allerhöchsten der Allerhöchste (c. 26; p. 189). Was folgt daraus? Man konnte die damaligen Monarchianer nur dadurch als irrgläubig brandmarken, daß man ihre Geistesverwandtschaft mit den Häretikern Noet und Praxeas darzulegen suchte, nicht aber konnte man sie selbst klar ausgesprochener und nur häretisch deutbarer Sätze überführen.

3. Freilich sagt Hippolyt in den Philosophumenen: „Τοῦτον πάθει ξύλου προσπαγέντα . . . . . καὶ ἥλοις καταπαγέντα, τοῦτον τὸν τῶν ὅλων Θεὸν καὶ Πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τούτου χορός.“ „Der ans Marterholz geheftete . . . . . und mit Nägeln durchbohrte sei der Gott des Universums und sei der Vater, behauptet Kleomenes und seine Schule.“ (l. IX. c. 10; M. p. 3377). Allein diese in indirekter Rede angeführte Lehre kann ebensogut eine Konsequenz sein, die Hippolyt aus Sätzen zog, die die Einheit Gottes und die Gottheit Jesu Christi in (absichtlich oder unabsichtlich) nicht ganz klarer Weise aussprachen. Sobald nicht die Worte und Ausdrücke wortwörtlich wiedergegeben sind, in direkter Rede, so wie sie gesprochen wurden, ist kein sicherer Anhaltspunkt für die wirklich klare modalistische Lehre geboten. Wörtlich sind z. B. die Sätze des Papstes Zephyrin zitiert. Wir dürfen also annehmen, daß sie so gesprochen worden sind, wie sie dastehen. Ob sie so gemeint

Digitized by Google

sind, wie Hippolyt sie auffaßt, ist allerdings auch dann noch eine Frage.

4. Das Volk ließ sich in seinen Anschauungen offenbar bestimmen vom geistigen Gewichte der Führer oder auch von dem Einfluß ihrer amtlichen Stellung. Wir wissen nun aus den Philosophumenen, daß das Volk wohl eine Erklärung des Papstes verlangt haben mag. Sonst hätte sich der Papst keinesfalls bewogen gefühlt, sich coram publico auszusprechen.

Er aber erklärte sich in der Formel: Ἐγὼ οἶδα (s. ob. S. 7). Wie nun diese Formel auch zu deuten sein mag, modalistisch sollte sie sicherlich nicht aufgefaßt werden. Denn gleich nachher erläuterte sie Kallistus mit den Worten: Οὐχ ὁ Πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλ' ὁ Υἱός — „Nicht der Vater starb, sondern der Sohn." Hippolyt erblickt in dieser Erklärung ein Intriguenspiel, einen Widerspruch und eine Verleugnung des modalistischen Standpunktes, namentlich weil er ihn selbst und seine Anhänger Ditheisten nannte. Die Gedanken Kallists seien doch modalistisch gewesen. Allein selbst wenn wir uns dieser keineswegs sicheren Aufstellung Hippolyts anschließen, so ist daraus immerhin ersichtlich, daß weder das Volk modalistisch war, noch die Schule des Kleomenes modalistische Sätze in klarer Fassung ausgesprochen hatte. Wäre das Volk und die Geistlichkeit modalistisch gewesen und Kallistus wirklich jener ehrgeizige Streber, als den der Verfasser der Philosophumenen ihn hinstellt, so hätte er sich gewiß nicht in Gegensatz gesetzt zum Volke und zu der Geistlichkeit durch die antimodalistische Erklärung: Nicht der Vater hat gelitten, sondern der Sohn. Zu jener Zeit war nämlich eine derartige Erklärung offenbar antimodalistisch. Denn es ist die Zeit, wo der Modalismus erkennbar ist an den Sätzen: Der Vater ist Christus, der Vater hat gelitten. In einer späteren Periode des Kampfes wäre diese Erklärung allerdings nicht mehr ein Charakteristikum des antimodalistischen Standpunktes gewesen. Denn nach den letzten Kapiteln des Antipraxeas (s. ob. S. 1 Anm. 1) stellten die Modalisten [1]) die Sätze auf: Der Sohn (d. i. die menschliche Natur Jesu Christi) hat gelitten, der Vater (d. i. der in der menschlichen Natur Christi wohnende göttliche Geist) hat nur mitgelitten. Damals aber

1) Genauer gesagt: Legten die Gegner der Modalisten diesen die Sätze in den Mund.

Digitized by Google

galt, wie gesagt, der Satz: „Nicht der Vater hat gelitten, sondern der Sohn" als antimodalistisch (Vgl. auch oben S. 4 die Antwort der Priester in Antinoet c. 1). Um sich die Sympathien des Volkes zu erhalten oder zu verschaffen, mußte sich also Kallist gegen die modalistische Lehre erklären — ein Beweis, daß das Volk nicht modalistisch dachte, auch nicht naiv modalistisch.

Denn ein auch nur naiver Modalismus durfte und konnte nicht befremdet werden durch den einfachen Satz: Pater est Christus, Pater passus est. Diese Erklärung Kallists ist ferner ein Beweis dafür, daß die Schule des Kleomenes jene zwei Sätze noch nicht ausgesprochen hatte. Denn es wäre doch ein zu offener Widerspruch gewesen, einerseits den Hauptsatz einer Schule zu verdammen, andererseits den Anhängern dieser Schule Recht zu geben, den Besuch ihrer Lehrstunden zu gestatten, sogar manche, nach Hippolyt z. B. den Sabellius, dem Kleomenes zuzuführen. Schon eine einigermaßen vernünftige Politik würde eine derartige Handlungsweise verbieten.

5. Allerdings muß zugestanden werden: Kleomenes und seine Schule betonten die Einheit Gottes und die Gottheit Jesu Christi in einer so extremen Weise, daß die Konsequenz: Pater est Christus, Pater passus est sehr nahe lag. Sabellius hat sie jedenfalls später gezogen, und das war der Grund seiner Ausschließung aus der Kirche. Hippolyt selbst erzählt darüber nichts. Nur sagt er, die Formel des Kallist (s. ob. S. 115) sei ein Gemisch aus Sabellianischen und Theodotianischen Irrtümern. Vielleicht gibt uns das und die Annahme, daß Sabellius so lehrte wie Noet und Praxeas, Anhaltspunkte zur rechten Beurteilung der Kallistischen Formel (Siehe unten). Der älteste und gewichtigste Zeuge, der Römische Dionysius, der entweder den Sabellius selbst oder seine Gefährten und Schüler in Rom noch kannte, sagt, er lästere, der Sohn selber sei der Vater und umgekehrt; ebenso sagt der gleichzeitige Novatian, er behaupte, Christus sei der Vater.[1]) Da andere und nähere Angaben über das Sabellianische System sich erst bei den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts, bei Athanasius besonders finden, so läßt sich jetzt nicht mehr bestimmen, was Sabellius selbst noch oder was andere spätere Monarchianer zur Fortbildung des

1) S. d. Döllinger a. a. O. S. 203.

Digitized by Google

Lehrbegriffes geleistet haben. (Döllinger a. a. O.). Wenn wir annehmen, daß erst Sabellius ganz klar die Folgerung gezogen hat: Christus est Pater, Pater passus est, so erklärt sich am natürlichsten und ungezwungensten, auch vom Standpunkte einer rein menschlichen und klugen Politik,[1]) warum Sabellius ausgeschlossen wurde, Kleomenes und seine Schule vorher aber nicht. Es herrscht dann nicht dieser klaffende und gar zu derbe Widerspruch zwischen dem früheren und späteren Verhalten des Kallistus, der doch zum mindesten als ein Mann mit klaren und offenen Augen dasteht.

Hielten so Kleomenes und seine Schule zwar in extremer Weise an der Einheit Gottes und der Gottheit Jesu Christi fest, bekämpften sie ferner die Logosspekulation der Hippolytischen Schule, die unter den damaligen Verhältnissen so leicht als Auflösung der Einheit Gottes erscheinen konnte und dem schlichten einfachen Denken erst recht, zogen sie aber anfangs die Noetianische und Praxeanische Konsequenz noch nicht, so läßt sich die Neigung des Volkes zu den Monarchianern und die Stellung der Päpste zu ihnen klar legen, ohne daß man etwa denken müßte, Volk und Papst seien häretisch-monarchianisch gesinnt gewesen. Daraus erklärt sich auch die Leichtigkeit, mit der anscheinend das Volk später zu jener Logosspekulation übergeführt wurde, die Kallistus anbahnte und die im Nizänum offiziellen Ausdruck erhielt. Indem nämlich der Logos als voller und gleicher Gott mit dem Vater, als derselbe Gott mit dem Vater in unzweideutiger Weise erklärt wurde, war der Stein des Anstoßes beseitigt, den man in der Spekulation Hippolyts und Tertullians fand, nämlich der Schein der Wesensteilung und der Unterordnung des Sohnes als Gottes unter den Vater.

Was uns Hippolyt selbst erzählt, bestätigt vollständig unsere Annahme. Als nämlich Kallistus erklärt hatte: „Nicht der Vater starb, sondern der Sohn", stimmten ihm nach der Darstellung der Philosophumenen (c. 11) alle zu. Das Volk war also geradezu antimodalistisch. Auch die Priester waren zwar monarchianisch, aber nicht modalistisch. Denn nachdem Hippolyt im Antinoet seine Gegner als patripassianisch und modalistisch zu charakterisieren sich bemüht hat, sich selbst aber als rechtgläu-

1) Diese setzt Hippolyt voraus.

Digitized by Google

bigen Monarchianer und Verteidiger der Gottheit Christi, richtet er c. 17 an die μακάριοι ἀδελφοί (d. i. an die Priester)[1]. die Mahnung, festzuhalten an der apostolischen Überlieferung, daß der Gott Logos aus der Jungfrau die menschliche Natur annahm. Es ist das ein Beweis dafür, daß Priester und Volk zwischen dem angeblichen Modalismus und dem angeblichen Ditheismus eine Mittelstellung einnahmen, indem sie an der Einheit Gottes und der Gottheit Jesu Christi festhielten, ohne sich zunächst noch auf Spekulationen einzulassen, jedoch mit einer gewissen Hinneigung zu der monarchianischen Schule.

III. Die Schule des Kleomenes und die Stellung des Zephyrin und Kallistus zu ihr.

Wir dürfen wohl als ausgemacht gelten lassen, daß Kleomenes und seine Schule anfangs nicht offenbar und unzweideutig modalistische Sätze ausgesprochen haben. Unter diesem Gesichtspunkt erklärt sich uns die Stellung des Zephyrin und des Kallist zu der Schule einfacher und leichter, als sie dem befangenen, durch Parteileidenschaft getrübten Blick des Hippolyt erscheinen mußte. Hippolyt findet die Gründe des freundlichen Verhaltens beider Männer zu der Schule teils in physischen (Kurzsichtigkeit und Dummheit), teils in moralischen Mängeln (Gewinnsucht, Bestechungszugänglichkeit, Strebertum und raffiniertem Intriguenspiel). Es wäre ein schlechtes Zeugnis für die römische Gemeinde, wenn sie Männer auf den Stuhl Petri erhoben hätte, die in einer so grassen Weise den Ansprüchen ihrer Stellung in natürlicher und sittlicher Hinsicht nicht genügten. Fast alle Männer, die sich mit jenen Zeiten und ihren Kämpfen befaßt haben, sind einig in der Ansicht, daß Hippolyt zu schwer und zu schwarz geschildert habe. Auch Harnack (s. ob. S. 186 f.) glaubt, daß die unedlen Motive, welche Hippolyt feststellt, ihren Bestand lediglich in der leidenschaftlich aufgeregten Phantasie des Berichterstatters haben.

Zephyrins Stellung zu der Schule war die Stellung des schlichten Gläubigen. Der Name „Idiot", den ihm Hippolyt in liebenswürdiger Weise beilegte, den er aber nach Noeldechen (a. a. O. S. 142) in den Reihen seiner Gegner getragen

1) Sie führen mehrmals das Beiwort μακάριοι (vgl. Antinoet c. 1).

Digitized by Google

hat, längst bevor Hippolyt die Philosophumenen schrieb, weist uns darauf hin, daß wir in ihm einen einfachen schlichten Mann mit gesundem Menschenverstand vor uns haben ohne besondere theologische Bildung. Er erblickt demgemäß in der monarchianischen Schule die Verteidiger der Einheit Gottes und der Gottheit Jesu Christi, um die es ihm wie allen Christen in erster Linie zu tun war, er sieht ferner in den Spekulationen der Antimonarchianer eine Auflösung der Einheit Gottes und gnostischen Polytheismus, und schenkt deswegen den Monarchianern sein Zutrauen. Er schloß sie nicht aus der Kirche aus, wie der eifernde Hippolyt es gewünscht hätte, er gestattete sogar den Besuch ihrer Vorlesungen, wenn wir modern reden dürfen. (Philos. c. 7. M. p. 3369). Ja, seine Zuneigung zu ihnen und die Abneigung gegen die „Ditheisten" nimmt einen solchen Grad an, daß Hippolyt in ihm schon den Häretiker erblickte und seine unten zu besprechende Formel modalistisch deutet. Zephyrin soll dies getan haben aus Gewinnsucht, aber wir sind uns schon darüber klar geworden, welchen Anspruch auf volle Anerkennung solche Urteile unseres Ketzerrichters machen dürfen.

Anders schon war das Verhalten des Kallistus, das seiner höheren Intelligenz entsprach. Nach Hippolyt (Philos. l. IX. c. 11) und nach Rolffs (s. oben S. 184) ist er ein raffinierter Intriguant, der, im Herzen modalistisch gesinnt, äußerlich bald den einen bald den anderen Recht gab, um es mit keinem zu verderben. Als er sein erstrebtes Ziel, den Bischofsstuhl von Rom, erreicht hatte, verbannte er beide, den Sabellius, was uns Hippolyt erzählt und wohl auch den Hippolyt selbst, was dieser verschweigt. Beide Schulen nun aber hatten auch richtige Sätze, die monarchianische, die Einheit Gottes und die Gottheit Jesu Christi, die Hippolytische, die persönliche Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn bei aller Einheit. Beide auch warfen sich gegenseitig Häresien vor. Die Hippolytianer beschuldigten die Monarchianer des Patripassionismus, die Monarchianer jene des Ditheismus. Je nachdem nun ein Vertreter der einen oder der anderen Partei seine richtigen Sätze vortrug und die angeblichen Schwächen des Gegners betonte, mußte ihm natürlich Kallistus Recht geben. Zu einer endgültigen Entscheidung war die Sache noch nicht reif genug. So würde sich das „raffinierte Intriguenspiel" auf kluges Prüfen und Abwarten des rechten Zeitmomentes reduzieren.

Digitized by Google

Die Monarchianer werden sich gewiß dagegen verwahrt haben, sie lehrten, der Vater sei Christus und der Vater habe gelitten, desgleichen werden die Hippolytianer wohl kaum zugegeben haben, sie stellten zwei Götter auf. Es war also vorläufig keine feste Handhabe zum Vorgehen gegen die einen oder die anderen gegeben.

So verging einige Zeit. Der Papst Zephyrin wurde des Modalismus beschuldigt, Kallistus der Zweizüngigkeit. Im Volke war keine Klarheit über die Stellung des Papstes; es entstanden Gärungen, dunkle Gerüchte, Volksmeinungen. Da hielt nun Kallistus den Zeitpunkt für gekommen, daß Zephyrin durch eine öffentliche Erklärung den Vorwurf des Modalismus wirkungslos mache. Zugleich war aber zu bedenken, daß auch in den zu wählenden Ausdrücken die Einheit Gottes und die Gottheit Jesu Christi zu wahren sei. Denn daran hing das Volk mit Recht und auf diese beiden Punkte stützten sich die Monarchianer.

IV. Die Formel des Papstes Zephyrin.

Zephyrin trat also öffentlich vor das Volk und erklärte: Ἐγὼ οἶδα ἕνα Θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν — Ich kenne nur einen Gott Jesus Christus und außer ihm keinen anderen, der geboren ist, und gelitten hat. (Philos. l. IX. c. 11; M. p. 3379). Wir haben oben die Behauptung ausgesprochen, daß Zephyrin diese Formel erließ, um den Vorwurf des Modalismus zu entkräften, andere nennen sie aber geradezu das modalistische Glaubensbekenntnis des Papstes. Wir halten unsere Behauptung trotzdem aufrecht. Die Formel ist nicht modalistisch, sondern soll die Beschuldigung des Modalismus abwehren; denn

1. Ihrem Wortlaute nach ist sie keineswegs modalistisch zu fassen. Sie betont die Einheit Gottes und die Gottheit Jesu Christi, was die damals hauptsächlich bedeutungsvollen Glaubenspunkte waren. Sie schließt ferner die Ansicht aus, als habe der Vater gelitten, indem sie hervorhebt: kein anderer als Jesus Christus hat gelitten. Jede Spekulation über das Verhältnis des Sohnes zum Vater weist sie ab. Das entspricht dem Bildungsstand des Papstes (s. ob. S. 197), und das entspricht auch dem Bildungsstand der Gläubigen, für die die Formel bestimmt war. Denn sie standen einfach auf dem Standpunkt

Digitized by Google

der positiven Überlieferung. (Vgl. das mehrfach erwähnte Verhalten der Priester gegen Noet.)

2. Jeden Zweifel hebt die nachfolgende Erklärung des Kallistus: „Οὐχ ὁ Πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλ' ὁ Υἱός — Nicht der Vater starb, sondern der Sohn." (Phil. l. c,.) Als trotz der klaren Worte des Zephyrin die Vorwürfe, namentlich von Seiten der Parteigänger Hippolyts, nicht aufhörten, der Papst denke patripassianisch, erklärte Kallist klar und unumwunden das Obige. Hippolyt erblickte in dieser Formel kluge Verstellungskunst, wir können nur eine ganz gut angebrachte ergänzende Erklärung sehen. Es wäre diese Erläuterung nicht antimodalistisch, wenn sie fußen würde auf der von Tertullian erwähnten angeblich monarchianischen Unterscheidung: Jesus ist der menschlichen Natur nach der Sohn, der göttlichen Natur nach der Vater. Der menschlichen Natur nach hat er gelitten. Also hat der Vater nicht gelitten, sondern der Sohn. Der Vater hat nur mitgelitten. Allein gegen diese Auffassung der Kallistischen Erklärung spricht Folgendes:

a) In jenen Tagen war die Spekulation der Monarchianer noch nicht so weit gediehen, daß man an Jesus Christus das Göttliche (der Vater) und das Menschliche (der Sohn) unterschied. Er wurde von ihnen einfach als der Gottmensch und zwar als der menschgewordene Vater betrachtet. Denn Hippolyt, der sich in seinem Antinoet auf diese Zeit bezieht, erwähnt von einer solchen Unterscheidung noch nichts.

b) Erst Tertullian in seinem Antipraxeas (c. 27; p. 140), der auf die Tage der Bischofszeit des Kallistus geht, nennt diese Unterscheidung und tadelt auch sofort, daß man in dem Einen Christus so zwei Personen unterscheide. Er auch erst bringt die modalistische Distinktion in Erwähnung: Pater *compassus est, non passus est* (c. 29; p. 194).

3. Hippolyt selbst kann die Formel nicht als modalistisch nachweisen, wenn er sie auch als modalistisch vermutet. Deswegen sagt er auch nur, er habe die νοήματα d. i. die Gedanken (sc. des Kallistus als des Beraters von Zephyrin) erkannt und diese Gedanken öffentlich widerlegt (sc. im Antinoet) (Philos. l. c.).

4. Besonders entsetzt sich Hippolyt über den Vorwurf des Ditheismus, den Kallistus ihm und seinen Anhängern macht, da sie sich

Digitized by Google

bei der Formel des Zephyrin mit seiner ergänzenden Erläuterung nicht beruhigen. Er erblickt in diesem Vorwurf das Zugeständnis der modalistischen Gesinnung einfach deswegen, weil er sich in der Meinung, allein die rechte Lehre zu vertreten, eine Abneigung gegen seine Logosspekulation nur aus einer modalistischen Gesinnung erklären kann. Er denkt nicht allein: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich", sondern auch: „Wer nicht für mich ist, kann nur Modalist sein." Wir können uns unbefangenen Blickes in die Sachlage viel leichter hineindenken als er und den Hergang psychologisch = natürlich viel einfacher erklären, als er. Zephyrin hatte erklärt: „Ich kenne nur Einen Gott Jesus Christus und keinen anderen Gott, der geboren ist und gelitten hat." Die Worte: „Ich kenne nur Einen Gott Jesus Christus konnten bei den modalistisch gesinnten Monarchianern und bei ihren von Modalismusfurcht beherrschten Gegnern allerdings den Anschein erwecken, als solle dadurch die persönliche Einheit des Sohnes ausgesprochen werden, zumal die häretischen Monarchianer auf die Einheit Gottes und die volle Gottheit Jesu Christi sich steiften und daraus die falsche Konsequenz zogen: Also ist Christus der Vater, und der Vater hat gelitten. Es war also erklärlich, wenn Modalisten sowohl wie Antimodalisten in dem Satze des Papstes modalistische Gedanken erblickten und durch derartige Ansichten das Volk in Aufregung versetzten. Das sah auch Kallistus ein. Er schnitt deswegen allen weiteren Mutmaßungen und Gerüchten den Weg ab durch die klare Nacherklärung: „Nicht der Vater hat gelitten, sondern der Sohn." Als trotz dieser bündigen und klaren Abweisung des Modalismus die Vorwürfe des Modalismus von seiten der Hippolytianer immer noch nicht verstummten, konnte er sich diese nur aus der Annahme zweier Götter erklären, die man dem Hippolyt in den Reihen seiner Gegner schon längst imputierte, und sprach offen das Wort aus: „Ihr seid Ditheisten" (Philos. l. c.).

Dieser Vorwurf bestärkte den Hippolyt in seiner Meinung, Kallistus und Zephyrin seien Modalisten, weil er sich die Beschuldigung des Ditheismus nur aus einer modalistischen Gesinnung erklären konnte. Er schrieb also seinen Antinoet, in dem er zuerst die modalistische Gesinnung seiner Gegner aufdeckte und widerlegte und dann den Vorwurf des Ditheismus abwies durch Darlegung seiner Logosspekulation. Modalistischer und patri-

Digitized by Google

passianischer Sätze kann er aber seine Zeitgenossen nicht bestimmt überführen. Deswegen knüpft er an den Modalisten und Patripassianer Noet an und sucht dann die damaligen Monarchianer in ihrer Betonung der Einheit Gottes und in ihrem Gegensatz zu seinen trinitarischen Spekulationen als Geistesverwandten des Noetus nachzuweisen. (Schluß folgt.)

XVII.

Über die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte.[1]

(Von Fr. Thomas Esser, Ord. Praed.)

(Fortsetzung.)

IV.

Erste Erwähnung und allmähliche Verbreitung der sogenannten Geheimnisse.

In unserer letzten Abhandlung haben wir absichtlich die aus der nächsten Umgebung des Alanus, sozusagen aus seiner Schule, hervorgegangene Literatur über den Rosenkranz bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts verfolgt, zu dem doppelten Zweck: erstens um es einleuchtend zu machen, daß das etwaige ältere Vorkommen der jetzt üblichen 15 Geheimnisse nicht dem sel. Alanus zugeschrieben werden kann, und zweitens um zu zeigen, daß eine derartige Betrachtungsweise beim Rosenkranz bis um diese Zeit keinesfalls allgemein gekannt und noch weniger allgemein geübt war.

Wir müssen nun einige Schritte in der Geschichte zurückgehen, um das erste Vorkommen unserer fünfzehn Geheimnisse nachzuweisen. Wenn wir gewissen Schriftstellern Glauben schenken wollten,[2] so müßten wir deren erstes Auftreten bis in den Anfang des 14., oder gar die letzte Hälfte des 13. Jahrhunderts zurückführen. In dem Leben der seligen Dominikanerin Emilia Bicchieri von Vercelli, gestorben 1314, wird nämlich be-

1) Fortsetzung aus Katholik 1904, 10. Heft.

2) Z. B. (*Mothon*), Acta S. Sedis pro Societate SS. Rosarii, II, 1207, l.

Digitized by Google

richtet, dieselbe habe der Pförtnerin des Klosters den Auftrag gegeben, jeden Samstag zu Ehren der 15 Rosenkranz-Geheimnisse unter die Armen ebensoviele Brote zu verteilen. So steht in dem auch von den Bollandisten mitgeteilten Leben, das eine Nonne aus dem Kloster der Seligen, Schwester Maria Emilia Mechtilde Fuazza, auf italienisch geschrieben hat.[1]) Aber dieses Leben ist erst 1652 verfaßt (oder wenigstens veröffentlicht) worden; und daß die vorstehende Erzählung eine willkürliche Zutat ist, geht mit Gewißheit daraus hervor, daß sie sich nicht findet in einem frühern Leben, das um 1609 von einer andern Nonne desselben Klosters, Schwester Petronilla Bava, geschrieben worden ist, und das Michael Piò in seine Geschichte der Heiligen des Dominikaner-Ordens (p. II lib. 1 col. 140) aufnahm. Wer unserer bisherigen Darstellung mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird keinen Augenblick über die Unechtheit der mitgeteilten Erzählung zweifeln können.

Noch eine andere nachträglich entstellte Erzählung verdient hier Erwähnung. Die hl. Katharina von Bologna (1413—1463) betete einmal in Ferrara in der Christnacht 1445, wie sie es so häufig tat, tausend Ave Maria zu Ehren der Geburt der heiligsten Gottesmutter. Da erschien ihr Maria mit dem göttlichen Heiland von Engeln umgeben. Diese Erscheinung veranlaßte sie, von da ab noch mehr sich der Betrachtung des Geheimnisses der Erlösung zu widmen. Jetzt geben wir das Wort dem Jesuiten Jakob Grassetti, der, zuerst im Jahre 1620, eine *Vita di S. Caterina da Bologna* herausgab, die ins Lateinische übersetzt, von den Bollandisten aufgenommen,[2]) und auch später öfters, zuletzt in Bologna 1876, neu aufgelegt wurde. Er schreibt: „Um so leichter diese Betrachtung des Lebens und Todes und der Auferstehung unseres Herrn anstellen zu können, verfaßte sie (Katharina) auf göttliche Eingebung eine Art Gedicht von 5610 lateinischen Versen, welches sie Rosenkranz (rosarium) betitelte, und in dem alle Geheimnisse des Lebens Christi und der seligsten Jungfrau enthalten sind. Dieses Gedicht ist in drei Haupt-Ab-

1) Acta Sanctorium in App. ad diem 3. Maii, tom. VII. p. 557 n. 19. — Schon Echard II, 845 hatte nachgewiesen, daß die hier in Frage kommende Stelle eine nachträgliche Einschmuggelung ist.

2) Acta SS. ad diem 9. Mart. tom. II, p. 34—88.

Digitized by Google

teilungen eingeteilt, deren jede wieder in fünf Unterabteilungen zerfällt, ganz genau in der Art, wie der vom glorreichen Patriarchen Dominikus gepredigte und verbreitete Rosenkranz eingeteilt zu werden pflegt.“ [1]) — Grassetti teilt den Anfang dieses „Rosenkranzes“ mit, dessen Handschrift sich bei den Nonnen des Klosters Corpus Domini in Bologna befand, wo Katharina starb, und wo ihr unverwester Leib aufbewahrt wird. Der Titel lautet:

Jesus · Maria · Franciscus · Clara.

Rosarium antiquum et devotum BB. Matris Dei, virginum virginis Mariae humillimae purissimae ac dignissimae, non minus historicum quam contemplativum, ut penitus exclusa sint et intelligantur si quae apocrypha aliquibus fortasse viderentur, a me Catharina moniali ac serva vilissima, indigna et inutili, hic in conventu SS. Corporis Christi Ferrariae ad Dei Filii et matris gloriam et honorem, ob singularissimam gratiam infrascriptam ibidem nostra in ecclesia genuflexa a me obtentam, inspirate conscriptum.

Der erste Teil trägt die Überschrift: Summarium originis creaturae intellectualis, et ad prima quinque Rosarii mysteria gaudiosa. Hymnus.

Die Schlußverse des Einganges lauten:

Summatim hasce laudes tuas ad tuae gloriam majestatis,
Et ad honorem Beatae Mariae Matris tuae Virginis,
Calamo hic recte tunc scribam cum puritate cordis
Ex gratiosa licentia tua, obtenta ex gratia tuae Matris.
Submisse tamen te oro, ut dumtaxat in vim orationis
Easmet acceptare, et si non pro laudibus, digneris
Saltem pro tot variis rosis, piae Matri tuae oblatis;
Cupio enim in laudem suam et tuam infraenari, ne peream abyssis,
Immo, ut laudando cantem, et cantando ambos laudem in coelis.

Wenn P. Grassetti mit der Geschichte des Rosenkranzes vertraut gewesen wäre, würde er sich gewiß nicht so weit haben in die Irre führen lassen, daß er die oben mitgeteilten Worte niedergeschrieben hätte. Obgleich der sog. Hymnus nicht mehr vorhanden ist, und deshalb nicht genauer auf seinen Inhalt geprüft werden kann, so ist es doch ganz sicher, daß derselbe mit den Geheim-

1) Pfülf im Kirchenlexikon (2) VII. 341 macht daraus einen „Hymnus über die freudenreichen Geheimnisse des Rosenkranzes“.

Digitized by Google

nissen des Rosenkranzes nichts anderes gemein hat, als daß er das ganze Leben des menschgewordenen Gottes-Sohnes und seiner hl. Mutter zum Gegenstand hatte. In der mitgeteilten Stelle findet sich auch nicht die leiseste Andeutung auf den Rosenkranz und die freudenreichen Geheimnisse, denen sie gewidmet sein soll. Dazu fühlt jeder den Widerspruch, der in dem angeführten Titel enthalten ist: Summarium originis creaturae intellectualis — et ad prima quinque Rosarii mysteria gaudiosa. Was haben denn die freudenreichen Geheimnisse des Rosenkranzes mit der origo creaturae intellectualis zu tun? Daß die zweite Hälfte dieses Titels ein späterer, ganz ungehöriger Zusatz ist, ist ganz augenfällig. Dazu bedenke man, daß im ganzen Leben der hl. Katharina sich auch nicht ein Anhaltspunkt dafür findet, daß sie den Rosenkranz gekannt oder gebetet habe. Tausend Ave Maria betete sie, aber 150 in der eigentümlichen Einteilung, wie der Rosenkranz sie enthält, mit nichten. In einem handschriftlichen Buch, das die Nonnen des Klosters Corpus Domini noch bewahren, und das betitelt ist: „Copia d'un libro scritto per mano della Beata Caterina da Bologna, contenente varie Regole, Ordini, Esercizi, Meditazioni e Privilegi dell' Ordine di S. Chiara", kommt auch eine *Corona della B. V. M. scritta per mano della B. Caterina* vor. Auch diese Corona hat mit unserm Rosenkranz nichts zu tun. Sie beginnt mit einem Vater unser, dem 63 Gegrüßet seist Du, Maria folgen, deren jedem eine fromme Erwägung über das Leben Marias angehängt ist. Danach folgt noch eine Betrachtung über die dreifache Krone, mit der Maria im Himmel gekrönt ist. Gewiß ist dieses ein Beweis mehr, daß die Heilige den eigentlichen Rosenkranz nicht gekannt hat. Aber sie überschrieb doch ihren sog. Hymnus: *Rosarium!* Allerdings, und gerade das hat einen spätern Abschreiber desselben veranlaßt, die in dem eben erwähnten Titel ausgedrückte und von P. Grassetti mitgeteilte Einteilung desselben zu machen. Jener spätere Abschreiber wußte nämlich nicht mehr, daß man das ganze Mittelalter hindurch das Wort Rosarium (oder Rosarius) oft als Büchertitel brauchte in einem ganz andern Sinne, als dem zu seiner Zeit landläufigen und ihm allein bekannten. Der Sinn jenes mittelalterlichen Büchertitels war verwandt mit dem des andern beliebten Titels *Catena*, und bedeutete etwa soviel wie Blütenlese oder Sammlung. So verfaßte z. B.

Digitized by Google

der berühmte Kanoniſt Guido de Bayſio, Archidiakon der Kathedrale von Bologna, um 1300 ein kirchenrechtliches Werk (Apparatus ad Decretum), das er Rosarium betitelte.[1]) — Der katalaniſche Arzt Arnold von Villanova, geſt. um 1310, von dem die Inquiſition in Tarragona im Jahre 1316 eine Anzahl Schriften verurteilte wegen grober Irrtümer über das gegenſeitige Verhalten der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſtus, über die bevorſtehende Ankunft des Antichriſts u. dgl., hatte auch eine (mit verbotene) Schrift herausgegeben unter dem Titel: „Thesaurus thesaurorum: rosarius philosophorum". Natürlich hatte dieſes Buch ſowenig wie das vorerwähnte mit dem Roſenkranz zu tun. Der Verfaſſer gibt ſelbſt den Grund an, weshalb er ſeine Schrift ſo betitelte: „Iste liber vocatur *rosarius* eo quod ex libris philosophorum abbreviatus est, in quo, Deo teste, nihil occultum, nihil devium, nihil diminutum est".[2]) — *Matteo De' Corsini* ſchrieb im Jahre 1373 einen „Rosario della vita", in der Vorrede auch lateiniſch „Rosarium vitae" genannt; und dieſer Titel wird vom Verfaſſer in durchaus natürlicher Weiſe erklärt: Duftende Blüten der Tugenden werden hier zuſammengeſtellt. Vom Roſenkranz iſt da natürlich keine Spur.[3]) — Ein alter Juriſt von Bari, Sparano, ſchrieb ein Buch über Tugenden und Laſter, welchem er den Titel *Rosarium* gab.[4]) Eine Erklärung dieſes Titels zu geben, hält er nicht einmal der Mühe wert. Nur am Schluß fügt er einige Verſe bei, in denen er von einer Blumen-Sammlung redet und ſein Buch einem Garten vergleicht:

hortulus atque solet producere flores.

---

1) Schulte, Geſch. der Quellen u. Literatur des can. Rechts. Stuttg. 1877 II, 186.

2) *Arnaldi de Villanova*, Opera nuperrime revisa Lugduni apud Scipionem de gabiano 1520 fol. 296. — Über den Verf. vgl. *Menendez Pelayo*, Hist. de los heterodoxos españoles 1880 I, 777. *Du Plessis d' Argentré*, Collectio judiciorum de novis erroribus. Paris 1755. I. I 267 ff.

3) *Matteo De' Corsini*, Rosario della vita, trattato morale composto nel 1373, ora per la prima volta pubblicato. Firenze, Soc. poligrafica 1845.

4) Liber Rosarii virtutum et vitiorum, coeptus a dño Sparano Barensi antiquissimo Jureconsulto, nunc perfectus studio clarissimi J. V. D. Abbat. Paul. Fusc. (*sic* für Fusci) Rauellensis, Venetiis, apud Jacobum Anellum de Maria et Joannem Comenzini MDLXXI.

Digitized by Google

Auch der berühmte Franziskaner-Prediger, Bernardinus de Busti betitelt seine Predigt-Sammlung einfach *Rosarium* (sermonum praedicabilium, Venet. 1498), wegen desselben Gedankens, den auch er in Versen ausdrückt, in denen er u. a. sagt:

Floribus perlustrans huius viridaria secli,
Candida decerpsi lilia pulchra nimis.
Insuper et plenos herbis redolentibus hortos
Privavit solito nostra decore manus.

Schließlich sei noch erwähnt des Franziskaners Pelbart v. Temešvar: Aureum s. theologiae rosarium (Hagenau 1504).

In diesem Sinne hat also auch die hl. Katharina von Bologna die Sammlung ihrer Erwägungen über das Leben des Heilandes *Rosarium* genannt. Einen Rosenkranz daraus zu machen, ist weder durch den Namen, noch durch den Inhalt berechtigt.

Als ersten Zeugen für unsere Rosenkranz-Geheimnisse möchten wir gern eine Drucksache anführen, die im Jahre 1481 aus der Druckerei im Kloster der Dominikanerinnen in Ripoli (Florenz) hervorging. Leider können wir diesen Zeugen aber nicht selbst vernehmen. Wie wichtig sein Zeugnis gewesen wäre, wird sich sofort zeigen. Bei Hain und Panzer (IV. 300. 42 c.), und nach ihnen bei anderen Bibliographen, wird nämlich eine in dem genannten Jahr in Ripoli gedruckte „Carta de Misteri del Rosario — in 4°" erwähnt. Nach diesem Titel zu urteilen, könnte man annehmen, es sei ein Anschlag-Zettel oder eine Aushänge-Tafel mit den Rosenkranz-Geheimnissen gewesen. Auch Fineschi, der über die Geschichte jener Druckerei geschrieben hat, führt die erwähnte Drucksache an und glaubt ebenfalls, daß es sich um eine bildliche Darstellung handele.[1]) Derselben Ansicht ist Fossi,[2]) nur führt er als Titel an: *Carta dei Misteri.* Durch die Weglassung der Worte „del Rosario" wird die Sache bedenklicher. Versuchen wir also genauern Aufschluß zu finden in einem ganz neuen Buch über die genannte Druckerei.[3]) Hier wird der Titel so gegeben: *Misteri — o — Carte dei Misteri.* Jetzt wissen wir

1) Notizie storiche sopra la stamperia di Ripoli. Firenze 1781, n. XXII, p. 33.

2) Catalogus codicum saec. XV. impressorum qui in publ. Bibl. Magliabechiana Florentiae adservantur. Florent. 1795, tom. III, n. LX.

3) *Nesi.* Diario della stamperia di Ripoli. Firenze 1903, p. 50.

Digitized by Google

erſt recht nicht, ob es ſich um Roſenkranz-Geheimniſſe handelt oder nicht; ob es ein Bild oder mehrere ſind. Wenden wir uns alſo an die von Neſi bearbeitete und auch von Foſſi und Fineschi benützte Handſchrift ſelbſt, die ſich in der Magliabecchiana (Bibl. Nazionale) in Florenz als Cod. $\frac{6}{X. 143}$ befindet. Dort iſt an vier verſchiedenen Stellen von unſeren „Misteri" die Rede. Bevor wir dieſelben anführen, müſſen wir vorausſchicken, daß in demſelben Jahr aus der erwähnten Druckerei ein Bild unſerer Lieben Frau vom Roſenkranz und ein Schriftchen mit den auf den Roſenkranz bezüglichen päpſtlichen Bullen hervorgegangen war. Bezüglich der hier in Rede ſtehenden „Misteri" nun heißt es zunächſt in dem angeführten Geſchäftsbuch: ein Ordensmann habe im Jahre 1481 25 Marienbilder und 12 „Geheimniſſe" erhalten.[1]) Zum folgenden Jahr: es ſeien „Geheimniſſe" gegen Bezahlung abgegeben worden;[2]) ebenſo: ein Prieſter habe 50 Roſenkranz-Bullen (das vorerwähnte Schriftchen) und 7 „Geheimnis-Tafeln" erhalten.[3]) Endlich noch zum Jahre 1483: ein Weber habe 25 Bilder „Maria vom Roſenkranz" und 2 „Geheimnis-Tafeln" und dann noch 4 „Geheimnis-Tafeln" erhalten.[4]) — Auch dieſe kurzen Angaben können uns nicht befriedigen. Nur ſcheinen dieſelben zu beſtätigen, daß es ſich um einen Bogen handelte, auf dem verſchiedene Geheimniſſe bildlich dargeſtellt waren. Denn die angegebenen Zahlen (12, 7, 2, 4) waren gewiß nicht ebenſoviele verſchiedene Geheimniſſe, ſondern ſo viele Abzüge des einen Bogens mit Darſtellungen von Geheimniſſen. Aber von wie vielen Geheimniſſen? und von welchen? Auf dieſe Fragen, auf die hier alles ankommt, erhalten wir keinen Aufſchluß. Daß es ſich um Roſenkranz-Geheimniſſe handelte, iſt aus der Zuſammenſtellung mit dem Bilde „Maria vom Roſenkranz" zum mindeſten ſehr wahrſcheinlich. Aber dieſe Annahme nützt uns wenig, ohne Antwort auf

1) fol. 85 v. 1481: Frate Fracescho da Pistoia ebbe a di 8 dottobre 25 Vergine Marie et 12 *misterii*.

2) fol. 99 v. 1482: dati *misteri* per pagamento.

3) fol. 100 v. 1482: Don Giovanni Pacini da Pescia ebbe a di 20 di luglio cinquanta bolle del Rosario et *sette carte de misterii*.

4) fol. 121 v. 1483: Bartolomeo Tedesco tessitore a di 10 Novembre ebbe 25 Marie del Rosario . . . a dì 12 di detto *due carte de misteri* . . . 4 carte de misteri.

Digitized by Google

die beiden anderen Fragen. Leider haben wir in keiner Sammlung den Bilderbogen von Ripoli, der für uns von so großer Wichtigkeit wäre, auftreiben können.[1])

So müssen wir denn ein anderes Druckwerk mit Bildern als ersten geschichtlich sichern Zeugen für unsere 15 Rosenkranz-Geheimnisse ansehen. Es ist das der früher (1904 II, 293) bereits angeführte deutsche Auszug aus den Werken des sel. Alanus. Wir machten schon darauf aufmerksam, daß diese Schrift unter verschiedenen Gesamt-Titeln herausgegeben wurde. Neben den früher mitgeteilten kommen z. B. noch folgende vor: „Vnser lieben frawen psalter" (Ulm 1492); „Vnser lieben frawen psalter vnnd von den dreien rosenkränzen wie man die ordnen vnnd peten sol mit vil bewerten exempeln ein vast nuzlich büechlin (Augsburg 1495). Von diesem Büchlein erschienen viele Auflagen. Gewöhnlich hält man die in Ulm bei Konrad Dinckmut im Jahre 1489 erschienene für die älteste — vielleicht weil Hain keine ältere verzeichnet, vielleicht auch weil die wirklich älteste wahrscheinlich nur in einem Exemplar mehr besteht, während von den späteren Ausgaben Exemplare nicht gar so selten sind. Tatsache ist, daß in der Münchener Hof- und Staats-Bibliothek eine frühere Ausgabe vom Jahre 1483 vorhanden ist: „Gedruckt vnd säliklich vollent daz büchlin genant der rosenkrantz durch Conradum Dinckmut Buchdrucker zu Ulm am sampstag nach Gregory M·CCCC·LXXXIII." Diese Ausgabe ist auch deshalb bemerkenswert, weil sie eine Mitteilung enthält, die in den späteren Ausgaben ausgelassen wurde, daß nämlich schon damals in Ulm die Rosenkranz-Bruderschaft errichtet war. Auf dem letzten Blatt heißt es nämlich: „Wer sich will lassen einschreiben yn die Bruderschafft des psalters Marie, der soll kommen gen Ulm czu den Predigern. Wer aber nit kommen kan gen Ulm der sol das dienmütigklich bitten vnd begeren in geschrifft aines zeduls vnd daran auch seinen namen schreiben mit dem zunamen vnd das schicken gen Ulm in das obgemelt kloster zu

1) In den vorstehenden Ausführungen sieht der freundliche Leser an einem Beispiel, wie viel man in solchen Fragen, wie die uns beschäftigende ist, suchen muß, um nichts zu finden; wie viel zeitraubender Mühen man sich unterziehen muß, ohne durch ein befriedigendes Ergebnis belohnt zu werden. Aber auch ein bloß verneinendes oder ablehnendes Ergebnis hat in diesen Fragen seinen Wert.

Digitized by Google

den predigern do hat man gewalt von den babst die brüder vnd schwestern auffzenemen vnd einzeschreiben." — Nach dieser ersten Auflage erschienen, wie gesagt, viele andere. So z. B. in Ulm bei demselben Cunrad Dinckmut 1489 und 1492; in Augspurg bei Anthonio Sorg 1490 und 1492; ebendaselbst bei Lucas Zeisselmair 1495 u. 1502.[1]) In allen diesen Auflagen kommen nun, wie bereits angedeutet, unsere fünfzehn Rosenkranz-Geheimnisse (mit einer kleinen Abweichung) in Bildern vor. Diese Bilder in Holzschnitt sind in den verschiedenen Auflagen zwar verschieden, aber die Darstellung ist die gleiche. (In den meisten Auflagen sind die Bilder getuscht.) Auf drei Blättern, und zwar jedesmal auf der Rückseite, sind nämlich je fünf biblische Szenen dargestellt, die unseren sogen. Geheimnissen des freudenreichen, schmerzenreichen und glorreichen Rosenkranzes entsprechen. Die einzelnen Bilder sind von Kränzen umgeben. In der Ausgabe von Augsburg vom Jahre 1495 sind diese so eingerichtet, daß fünf nach vorn auf den Beschauer zugekehrte und deshalb größere Rosen die Einförmigkeit des Kranzes unterbrechen und je zehn seitlich geflochtene Rosen von einander trennen. In der Auflage von 1489 dagegen treten aus jedem der Kränze, die hier aus Blättern geflochten sind, je zehn Voll-Rosen hervor. Auch hierin ist man berechtigt, eine fortschreitende Entwickelung des zugrunde liegenden Gedankens zu erblicken. Die Anordnung der fünf Bilder ist jedesmal diese, daß oben die beiden ersten Geheimnisse, unten das dritte und vierte, und in der Mitte das fünfte Geheimnis eingereiht ist. Der begleitende und erklärende Text lautet:[2]) „Dise figuren an disen dreien blettern getruckt vnderweisen dich, wie du den psalter marie beten solt. Nim war an den ersten blat stond fünf figuren die magstu betrachten vnd bedencken, wenn du den psalter bettest oder magst die figuren betrachten, ee du den psalter anfachest zu beten vnd den psalter darein ordnen! vnd ye ain pater noster vnd X aue maria in ain figur vnd aber ain pater noster vnnd X aue

1) *Hain*, Repertorium 14036—43; *Graesse*, Trésor VI. 1. 193; Panzer, Deutsche Annalen S. 185 (293), 190 (316), 144 (332), 218 (399). — Zusätze S. 64 (273 b), 69 (332 b), 95 (325 b).

2) Sprache und Rechtschreibung ist in allen Ausgaben verschieden. Wir erinnern uns nicht, aus welcher Ausgabe wir den obigen Wortlaut abgeschrieben haben.

Digitized by Google

maria in die andern figur vnd also auch in die dritten vnd in die fierden vnd in die fünften figur! ye in ain figur ain pater noster und X aue m! vnd also hastu in den ersten tail des psa' oder in den ersten rosenkrantz fünf pr nr vnd ye fünf mal X aue m. die soltu opfern vnd ordnen in die fünf figuren, die an den ersten blat stond gemalet oder getruckt allweg in ain figur als ich gesprochen hab ain pater nr vnd X a. m." Nach dieser schrecklich unbeholfenen Erklärung, der man es ansieht, daß sie etwas Neues mühsam klar machen will, folgen auf der Rückseite des Blattes, in der angegebenen Anordnung, Darstellungen der Verkündigung, der Heimsuchung, der Geburt, der Aufopferung, des Wiederfindens im Tempel.

Auf der Vorderseite des zweiten Blattes heißt es: „Item den andern tail des psalters oder in dem andern rosenkrantz hast du auch fünf pr nr vnd fünf mal X aue m. die solt du opferen vnd ordnen in die fünf figuren die an den andern blat stond gemalet oder getruckt ye in ain figur ain pr nr vnd X a. m." Auf der Rückseite sind unsere sogen. schmerzenreichen Geheimnisse abgebildet.

Auf der Vorderseite des dritten Blattes heißt es: „In dem drytten tail des psalters oder in dem drytten rosenkrantz hast du auch fünf pater noster vnd fünf mal X aue m., die solt du opfern vnd ordnen in die fünf figur die an dem dritten blat stound ye in ain figur ain pr nr vnd X aue m. vnd also magst du den psalter marie ordnen oder anderst wie e dir gefalt." Auf der Rückseite sind 5 Darstellungen, die unseren sogen. glorreichen Geheimnissen nahekommen: Die Auferstehung, die Himmelfahrt, die Sendung des hl. Geistes, der Tod Marias (die Apostel — man sieht deren vier auf der Vorderseite — tragen auf den Schultern den toten Leib zu Grabe), der Weltenrichter (der Heiland erscheint in den Wolken, die Erde unter den Füßen; hinter seinem Haupte von der einen Seite ein Schwert [Sinnbild der Bestrafung] und von der andern ein in drei Blumen auseinander gehender Zweig [wohl die Palme, als Sinnbild der Belohnung]. Zu seinen Füßen sind zwei Gestalten, die in flehentlich bittender Haltung zu ihm hinaufschauen, als erwarteten sie aus seinem Munde, der sich jetzt öffnen wird, die Worte zu vernehmen: „Kommet zu mir ihr Gebenedeiten meines Vaters, und besitzet das Reich, das euch von Beginn der

Digitized by Google

Welt bereitet ist." Die ausgebreiteten Arme des Heilandes scheinen diesen Worten Nachdruck verleihen zu wollen. Da wir noch viel später derartige Abweichungen von unseren Geheimnissen finden werden, so darf es uns nicht wundern, daß dieselben in diesem ersten Wurf nicht vollkommen erreicht sind. Gleichwohl dürfen wir das angeführte Beispiel aus dem Jahre 1483 als das älteste Zeugnis für das Aufkommen unserer Geheimnisse ansehen.

Daß diese Bilder und die mit ihnen gegebene Betrachtungsweise nicht auf Alanus zurückgeführt werden können, dürfte aus dem früher Gesagten bereits klar sein. Wir führten ja oben (1904 II, 293) die dem sel. Alanus eigenen in demselben Büchlein angeführten Betrachtungsweisen beim Rosenkranz bereits an. Diese kommen auch in seinen gedruckten Werken vor (aus denen jenes Büchleins „materi ist gezogen"), während in diesen sich keine Spur von den 15 durch die Bilder angedeuteten Betrachtungspunkten findet. Auch dem Kreise seiner nächsten Freunde und größten Verehrer sind dieselben, wie gezeigt, noch unbekannt. Dazu sind die drei Blätter mit den erwähnten Bildern offenbar nicht an ihrem Platz. Das, was wir früher mitgeteilt haben, bildet ein eigenes Hauptstück mit der Überschrift: „Wie man den psalter Marie beten soll." Das folgende Hauptstück hat den Titel: „Wie der psalter Marie ist offenbart worden vnd erneüert durch die wirdig muter gotes." Dann folgt die Überschrift: „Von der prüderschaft des psalters vnsers herrn Ihesu Cristi vnd seiner muter Marie." Diesem Hauptstück sind jene drei Bilderbogen ganz unvermittelt und ungehörig angehängt, mit der bereits erwähnten Einleitung: „Dise figuren an diesem III blettern getruckt vnderweisent dych wye du den psalter marie beten soll" (Augsb. 1492). Aber davon war doch schon vorher in einem eigenen Kapitel die Rede. Wozu die Wiederholung? Und woher jetzt eine ganz andere Anweisung wie vorher? Offenbar sind diese Blätter mit ihren schönen Holzschnitten, die vorher schon gesondert bestanden, vom Verleger in das Büchlein eingeschoben worden, um sie in passender Weise zu verwerten.

Sollte das noch nicht ausreichen, um darzutun, daß jene drei Blätter eine von außen gekommene Zutat sind, zu der „Materi gezogen auss eim büchlin, wellichs gemacht hat maister alanus", so würde dasselbe sich ergeben aus der Tatsache, daß

Digitized by Google

eine andere Schrift aus derselben Zeit, die ebenfalls ganz auf Alanus beruht, jene fünfzehn Geheimnisse nicht kennt. Es ist das das dänische Reimwerk des „Herr Michael", Pfarrer in Odense (Sognepraest til St. Albani Kirke i Odense) vom Jahre 1496. Dasselbe erschien zuerst in Kopenhagen 1516 (Rümvaerk om Jomfru Mariae Rosenkrands), und wurde von Christian Molbech nebst zwei anderen Dichtungen desselben Verfassers im Jahre 1836 von neuem herausgegeben.[1]) Dieses Büchlein ist nichts anderes als eine dichterische Bearbeitung der *Materia Alani*, dessen Name oft in ihm wiederholt wird. Bezüglich der Betrachtungs-Gegenstände nun kommen in dieser Dichtung unsere fünfzehn Geheimnisse als ebensoviele je einem Zehner entsprechende, fest umgrenzte Punkte auch nicht von weitem vor. Nur im allgemeinen heißt es auch hier: Der erste Fünfziger solle zu Ehren der Menschwerdung gebetet werden, der zweite zu Ehren der Leiden unseres Herrn und der dritte — nicht etwa zu Ehren der Verherrlichung des Heilandes und seiner hl. Mutter, sondern — zu Ehren aller Heiligen. Dieser Gedankengang ist uns aus Alanus hinreichend bekannt. Wenn der vorerwähnte hochw. P. Schmitz den Entwickelungsgang der hier in Betracht kommenden Betrachtung so durchschaut hätte, wie wir ihn hier dargelegt haben, so würde er nicht geschrieben haben: Die drei Teile des Psalters „sind (bei Herr Michael) dieselben, wie in unserer Zeit: der freudenreiche, der schmerzensreiche und der glorreiche Rosenkranz. Es muß uns aber heutzutage auffallen, daß Michael will, wir sollten beim glorreichen Rosenkranz an die Herrlichkeit der Heiligen denken, während wir doch zunächst an die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn und die Aufnahme Marias in den Himmel erinnert werden. Es mag das für die damalige Zeit angemessener gewesen sein, weil es leichter faßlich war und den Anschauungen und dem Verständnis näher lag."[2]) Wie soll die den Sinnen nicht zugängliche Seligkeit der Heiligen „leichter

1) Es ist ein offenbares Versehen, wenn Wilh. Schmitz, Das Rosenkranzgebet im 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts, Freib. 1903, S. 25 sagt, Molbech habe diese „beachtenswerteste poetische Leistung des dänischen Mittelalters" zuerst im Drucke herausgegeben. Auf dem Titel selbst steht (bei Schmitz nicht angegeben): „Efter den kiobenhavnske Udgave af 1516 paa ny udgivne." Die neue Ausgabe erschien Kiöbenhavn 1836, Trykt hos Andreas Seidelin. X. 200 SS. in 8°.

2) A. a. O. S. 69.

Digitized by Google

faßlich" sein, als die im Bild darstellbare Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn? Und weshalb soll es der damaligen Zeit angemessener gewesen sein, über die Verherrlichung der Heiligen, als über die der Königin aller Heiligen erwägend nachzudenken? Die Lösung ist viel einfacher. Alles Bestehende hat einen Anfang gehabt. Zur Zeit des sel. Alanus und auch zu der seines dichterischen Bearbeiters in Dänemark hatte der jetzige Gebrauch, die uns so vertrauten fünfzehn Geheimnisse beim Rosenkranz zu betrachten, noch nicht begonnen, oder war von ihnen wenigstens nicht gekannt.[1])

Wenn also der dänische Bearbeiter der *Materia Alani* die fünfzehn Geheimnisse nicht in seinem Meister gefunden hat, wie soll der deutsche sie darin gefunden haben?

An diese deutschen Bilder müssen wir einen Stich reihen, den der Dominikaner Franz Domenech vom Kloster der hl. Katharina in Barcelona im Jahre 1488 anfertigte. Dieser Stich gehört jetzt der spanischen National-Bibliothek und wurde von dem *Museo español de antigüedades* mit einer Beschreibung des D. Isidoro Rosell y Torres veröffentlicht. Das Bild ist in eine obere und eine untere Hälfte geteilt. In der untern Hälfte ist in der Mitte die Mutter Gottes mit dem Jesuskindlein auf dem linken Arme dargestellt, schwebend mit leicht fliegenden Gewändern über Rosengefilden. Maria hält in der rechten Hand, und das Jesuskind in der linken eine Rose. Die ganze Figur ist, soweit die Gewandung ihn nicht verdeckt, von einem Strahlenkranz umgeben. Sowohl Maria wie Jesus haben eine Krone auf dem Haupte; darum den Verklärungsschein. Um den obern Teil der Figur ist ein Gebetskranz in der Weise angebracht, daß er von der innern Seite des umgebenden Rahmens über dem Haupte Marias herabhängt, sich auf beiden Seiten dem Rahmen anschmiegt, bis er im Bogen hinter dem Rücken Marias, etwas erhöht, wieder zusammenkommt. Dieser Gebetskranz besteht aus 50 kleineren Körnern, die durch 5 größere in ebensoviele „Gesätze" abgeteilt sind. Um die ganze Figur herum befindet sich, wie bereits angedeutet, ein länglicher, oben und unten

1) P. Schmitz (S. 74 ff) macht auch keinen Unterschied zwischen der Bezeichnung „Geheimnis" u. „Zusatz" (clausula) und büßt deshalb an Klarheit vieles ein.

Digitized by Google

zugespitzter Rahmen, in dem kleinere Rosen, durch 5 größere unterbrochen, arabeskenartig hineingemalt sind. Neben dem untern Ende dieses Rahmens, also auf dem untersten Rande des Bildes hat der Künstler seinen Namen verewigt: Fr. Franciscus Domenec. A. D. S. 1488.

Zu beiden Seiten dieses Hauptbildes sind zunächst zwei Felder angebracht, die durch einen mit Inschriften versehenen Querbalken in je ein oberes und unteres Feld abgeteilt sind. Rechts von der Mutter Gottes ist in dem untern Felde, zunächst dem Rahmen, der hl. Vincenz Ferrerius auf den Knien zu sehen, kenntlich gemacht durch den Wahlspruch seiner Predigten auf einem Spruchband: Timete Deum, date illi honorem. Hinter ihm steht ein Papst mit der Tiara, der auf einem Spruchband das Wort indulgentia trägt. Auf dem Balken darüber steht sein Name: Innocentius Papa Octavus. Hinter dem Papst steht ein Kaiser mit Krone und Szepter und hinter ihm kommt noch ein Herzog eben zum Vorschein. Alle tragen Rosenkränze in den Händen. In dem obern Felde auf derselben Seite sind die beiden Heiligen, Katharina Martyrin und Eulalia, Patronin von Barcelona dargestellt; beide durch die ihnen beigegebenen Marter-Werkzeuge kenntlich gemacht. Beide tragen Kronen und um diese herum den Verklärungsschein. Auf Spruchbändern zwischen ihnen stehen die Worte: coronemus nos rosis und darunter liegen Rosen gleichsam bereit. Auf der linken Seite des Hauptbildes (rechts vom Beschauer) sind in den beiden ganz gleich gehaltenen Feldern zwei zu einander gehörige und sich ergänzende Szenen dargestellt, die durch die Inschrift auf dem Querbalken als miraculum militum bezeichnet werden. Es scheint sich um eine Spielart der uns bekannten Legende „Der Mönch und die Rosenkränze" zu handeln. Ein junger Mann, der Kopfbedeckung und Schuhe abgelegt hat, betet auf den Knien und mit gefalteten Händen, dem Hauptbilde zugekehrt, den Rosenkranz. In dieser Andachts-Übung wird er von vier Soldaten überfallen, von denen einer mit dem Dolch oder dem Schwert in der Hand über seinem Haupte zum Stoß ausholt. In dem obern Felde schweben zwei Engel herab, die dem frommen Rosenkranz-Beter einen Kranz von Rosen aus der Höhe überbringen. Da derselbe bereits mit einem solchen Kranz von Rosen geziert ist, so bleibt es aus der Darstellung allein ungewiß, ob jener Kranz aus der Höhe bedeuten soll, daß

Digitized by Google

die Engel ihm während des Betens jenen Kranz ums Haupt gewoben haben, oder ob er die Krone des ewigen Lebens versinnbilden soll.

Neben diesen beiden Feldern, die ungleichmäßig geteilt sind, so nämlich, daß das obere kleiner als das untere ist, bleibt auf beiden Seiten noch Platz, der durch je zwei Statuen ausgefüllt ist. Dieser Raum wird in zwei gleiche Teile zerlegt, so daß je zwei übereinander stehende Statuen gleich groß sind. Alle vier Statuen stehen unter schön verzierten Bogen: zur rechten vom Hauptbild (d. h. links vom Beschauer) zu oberst der hl. Dominikus mit dem Pastoralstab (mit Doppelkreuz) und einem Gebetskranz in der Rechten; in der Linken die Lilie. Zu seinen Häupten steht sein Name, auf einem Spruchband zu seiner Linken die Worte: Ave rosa speciosa. Unter ihm der hl. Thomas von Aquin, dessen Name ebenfalls über der Statue eingeschrieben ist. Auf der Linken trägt er eine Kirche, vielleicht Sinnbild des Wunderbaues der Summa; darunter einen Gebetskranz. In der Rechten hält er die Feder. Daneben steht auf einem Spruchband: Ave rosa spinis carens — mit offenbarer Anspielung auf die unbefleckte Empfängnis Marias. Links vom Hauptbilde stellen die Außenstatuen den hl. Petrus Martyr und die hl. Katharina von Siena dar. Jener (oben) ist erkenntlich durch die Werkzeuge seines Martertodes, durch die Palme in der Hand und durch die dreifache Krone über und neben seinem Haupte — Sinnbild der dreifachen aureola als Lehrer, Jungfrau und Martyrer. Auf einem Spruchband neben ihm stehen die Worte: Ave jubar mundi rosa. Auch er trägt nebst der Palme einen Gebetskranz in der Hand. Die hl. Katharina trägt eine Dornenkrone auf dem Kopf, in der rechten Hand ein Kreuz und einen Gebetskranz. Ihr Wahlspruch ist: Ave rosa coelorum. Auch über diesen beiden Statuen sind die Namen der dargestellten Heiligen eingeschrieben.

Erwähnung verdient noch der Umstand, daß die Gebetskränze in den Händen dieser vier Statuen aus 10 kleinen Körnern und einem größern Korn bestehen, das bei allen am untern Ende angebracht ist.

Die obere Hälfte des Bildes nimmt für uns das größere Interesse in Anspruch. Sie ist in drei parallele Reihen eingeteilt, die durch Striche in je fünf Vierecke abgesondert sind. In

Digitized by Google

diesen dreimal fünf Vierecken sind die Geheimnisse dargestellt. Die Bilder der obern Reihe entsprechen ganz genau unseren fünf freudenreichen Geheimnissen und sind auch durch eine Inschrift beim mittlern Geheimnis (der Geburt des Heilandes) als *de gozg* (der Freude) bezeichnet. Die mittlere Reihe von Darstellungen enthält unsere jetzigen schmerzhaften Geheimnisse. Beim mittlern, der Dornenkrönung, steht auch geschrieben: *de dolor.* Die untere Reihe stellt die glorreichen Geheimnisse genau so dar, wie wir sie jetzt haben. Bei der Aussendung des hl. Geistes sind sie auch bezeichnet als *de gloria.*

Beim vierten freudenreichen Geheimnis könnte man einen Augenblick zweifeln, ob es sich nicht statt um die Aufopferung im Tempel, um die Beschneidung handele. Aber dieser Zweifel wird sofort ausgeschlossen durch die Worte *Nunc dimittis*, die neben dem Hohenpriester (Simeon) eingeschrieben sind. — Beim vierten glorreichen Geheimnis ist der Tod Marias dargestellt, aber so, daß Engel ihre scheidende Seele in Empfang nehmen und jubilierend mit sich in den Himmel führen.

Vor einiger Zeit wurde das hier beschriebene Bild mit einigen Zutaten auf einem Bogen von 6 Blättern in 4° in Faksimile, ohne Angabe des Druckortes und der Zeit, wieder veröffentlicht, unter dem Titel: *Cançoneret y miracles | en lahor del Psaltiri o Roser | ab singulars imatges catalanes del quinzen segle.* Die Zutat besteht aus Gedichten in katalanischer Sprache, unter denen voranstehen fünfzehn Strophen, deren Inhalt den bildlich dargestellten Geheimnissen entsprechen. (Eine jede Strophe hat einen Einleitungsvers und zum Schluß eine tornada nebst endreça e oracio). Zum Schluß werden wir belehrt, daß die Zutaten einem katalanischen Büchlein entnommen sind, dessen Titel lautet: „*Trellat sumariamẽt fet de la bulla o Cõfraria d'l Psaltiri o Roser: e cobles a lahor de la sacratissima & intemerata Vge Maria del Roser. Estampat en Valencia a XVIII de Marc. Any M. D. XLVI. ab Priuilegi dels senyors Jurats que ningu lo puga estampar dins temps de sis anys.*“ (Fortsetzung folgt).

Digitized by Google

XVIII.

Hagiologisches aus Alt-Livland

von einem Livländer.

Heilige und Apostel, unter deren Anrufung Kathedralen, Pfarrkirchen, Land- und Burgkapellen in Altlivland geweiht wurden.

(Fortsetzung.)

Bemerkungen über einige Heilige deren Verehrung in Altlivland nur durch spärliche Quellenstimmen bezeugt wird.

St. Birgitta von Schweden. — Diese Heilige ist oft fälschlich als Hauptpatronin des Klosters Marienthal bei Reval bezeichnet worden; allerdings war Marienthal ein Institut des Birgittenordens, jedoch hatte seine Kirche die Gottesmutter als Titelheilige. Die Insel Vulvesö (Wulff) vor der Revalschen Bucht wurde als St. Birgitten-Insel bezeichnet.[1]) Nähere Forschungen in Estland werden wohl bald dazu führen, daß man den Zeitpunkt ermittelt, wann die Verehrung dieser Heiligen von Schweden aus im nördlichsten Teil Alt-Livlands Fuß gefaßt hat. Über den Kult St. Birgittens ist aus den Quellen wenig zu entnehmen. Daher ist es auch nur ein geringes unbedeutendes Gotteshaus, das als ihren Namen führend genannt wird. Es gab zu Warrol im Dorpater Kreise eine Birgittenkapelle, vielleicht eine Filialkirche von Marien-Magdalenen im gleichen Kreise.[2])

Im Chor der St. Peterskirche in Riga existierte ein Altar; der den Namen dieser Heiligen trug.[3])

Unzweifelhaft waren in Estland manche Kirchen der heiligen Witwe geweiht, vielleicht lassen sich aus den in Reval befindlichen Revisionsakten noch manche verschollene Patrozinien ermitteln.

St. Dionysius. Die Kirche zu Kawelecht in Livland

1) L. U.-B. VIII, 54, 61, 81, 241, 262.

2) Napiersky, I, 90. — Busch, Materialien S. 550.

3) Rigaer Rentebuch, Inscr. 174, 291, 322. (Msc. der Gesellsch. f. Gesch. zu Riga. Abschr. v. L. Napiersky.)

Digitized by Google

ist diesem Heiligen geweiht gewesen[1]) und im Dom zu Dorpat gab es einen Dionysius-Altar.[2])

St. Elisabeth. Da bekanntlich diese Heilige von den Brüdern des Deutschordens sehr hoch geschätzt wurde,[3]) so ist es erklärlich, daß in den Quellen Kirchen zu Pernau,[4]) Talkhof,[5]) Olai,[6]) Odenpäh[7]) und Leal[8]) als Elisabethkirchen bezeichnet werden. Im Anfang des 16. Jahrhunderts wurde in der Kathedrale zu Altpernau auf den Namen dieser Heiligen eine Vikarie gestiftet,[9]) und im Dom zu Riga ist ein Elisabeth-Altar urkundlich nachweisbar.[10])

St. Gertrud. Zur Zeit der Einführung des Christentums in Deutschland übertrug der germanische Volksglaube auf diese Heilige einige Züge aus dem Wesen der Göttin Freyja-Hildr. Wie diese die im Kampfe Gefallenen aufnahm, so sollen die Seelen der Verstorbenen nach deutschem Volksglauben in der ersten Nacht nach dem Abscheiden bei der hl. Gertrud weilen.[11]) Daher wurden im Mittelalter oft auf Friedhöfen Gertrudkapellen errichtet und ist die jetzige St. Gertrudkirche in Riga — in der Petersburger Vorstadt befindlich, — ursprünglich auch nur eine

1) Stryck, Gütergeschichte I, S. 11. — Nach einem Visitationsrezeß v. J. 1683, Febr. 19. kamen bei Kawelecht zu Koblist (?) die Bauern am Dionysiustage zusammen und opferten Wachs. (Schweder, Auszüge Mfc. der Gesellsch. f. Geschichte zu Riga.)

2) Erwähnt im Testament des Bartholomäus von Tiesenhausen vom 6. Mai 1397. L. U.-B. VI, 2941. — Im Jahre 1449 wird im Dom zu Dorpat eine Dionysius-Vikarie erwähnt. Vgl. L. U.-B. X, 573.

3) Nach Hartknoch, preußische Kirchenhistorie S. 200 ff. waren vornehmlich Barbara, Dorothea, Hubertus, Elisabeth und Georg nächst der hl. Jungfrau, Patrone des Deutschordens.

4) Nach einer lokalen Überlieferung.

5) Napiersky I, 94. nach der Revision v. J. 1627.

6) Berkholz, S. 185. — 7) Livl. Briefl. I, 122.

8) L. U.-B. Reg. 737. — Paucker, S. 268, — Beiträge zur Kunde Liv-, Est- u. Kurl. V, 35.

9) Erwähnt im Jahre 1508. — Livl. Briefl. I, 217.

10) Napiersky, Index Corporis hist. dipl. Livoniae, Estoniae et Curoniae No. 3439 v. J. 1510.

11) Vgl. Archiv d. histor. Vereins f. Unterfranken XIII, 3. 154. — Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. II, 334, 339. — Zeitschrift f. dtsche. Mythologie III. 320. — Samson, die Schutzheiligen S. 137.

Digitized by Google

Coemeterialkapelle gewesen.[1]) Auch in Pernau gab es eine Gertrudkirche[2]) und im Jahre 1438 gestattete Bischof Heinrich von Reval dem Rat dieser Stadt im dortigen Hafen eine Gertrudkapelle zu erbauen.[3]) Auch sei bemerkt, daß in der Olaikirche in Reval ein Altar, der den Namen dieser Heiligen trug, nachgewiesen werden kann.[4])

St. Jakobus Major. — Am Jakobitag 1211 segnete Bischof Albert I. den Platz ein, auf dem in der Folge sich der Dom zu Riga erhob. Es heißt darüber in einer Urkunde: „In die beati Jacobi apostoli, pontificalibus induti, cum reliquiis, crucibus et processione solemni cleri et populi processimus ad locum, ubi extra muros civitates Livones habitationem habebant, cum consensu omnium eligentes, conferentes, lustrantes et consecrantes eundem locum beatae virgini Mariae et Ecclesiae Cathedrali . . . . . .“ [5]) — St. Jakobikirchen sind nachweisbar in Riga,[6]) Aija bei Dorpat,[7]) Dorpat,[8]) Allasch,[9]) Wendau [10]) sowie Kapellen bei Pernau [11]) und Trikaten.[12]) „Außerdem heißen zwei Parochien St. Jakobi.“ [13]) Die Dom- [14]) und

---

1) Berkholz, Beitr. z. Gesch. der Kirchen u. Prediger Rigas. 1867, I, 120 f. Verfasser entsinnt sich deutlich, daß auf dem Platz, wo in alter Zeit die Gertrudkirche stand — mehr zur Nikolaistraße hin — mehrere Jahre zurück eine große Anzahl Menschengebeine gefunden wurden und auch sonst alle Umstände darauf hinwiesen, daß man es mit dem alten Gertrudfriedhof zu tun hatte.

2) Rußwurm, Alt-Pernau S. 37.

3) L. U.-B. IX, 259. — 4) Hansen, S. 11.

5) L. U.-B. I, 21. — Vgl. auch: Rigasche Stadtbll. 1895. No. 9. — sowie Mic. 70 I, 2, p. 131 (16) der Gesellsch. f. Gesch. zu Riga. Hier sei noch bemerkt, daß Wallfahrten nach S. Jago di Compostella auch vorkamen. Vgl. L. U.-B. VIII, 97.

6) Wird bereits im Jahre 1226 erwähnt. L. U.-B. I, 82.

7) Visit.-Rezeß v. J. 1613. — 8) Ibidem u. L. U.-B. No. 2151.

9) Revisionsprotokoll vom Jahre 1624/25.

10) Napiersky I, 80. — In einem Visitations-Rezeß v. 10. März 1680 heißt es von Wendau: „Am Jakobi Tage sollen die Bauern nackt um die Kirche gehen und allerhand Tiere von Wachs opfern.“ (Schwebers Mss. in der Bibl. der Gesellsch. f. Gesch. zu Riga.)

11) Vis. Rezeß v. J. 1613. — 12) Napiersky I, 75.

13) Paucker, S. 190.

14) Mettig, die Altäre des Doms zu Riga. Balt. Monatsschrift XXXIII, 585.

Digitized by Google

die St. Peterskirche“ [1]) in Riga zierten Altäre, die den Namen dieses Heiligen führten.

St. Katharina von Alexandrien. Diese Heilige erfreute sich bei den Rittern des Deutschordens einer großen Verehrung und finden wir daher Darstellungen der hl. Katharina mit den Attributen Schwert und Rad sehr häufig auf den Siegeln der Ordensgebietiger Altlivlands,[2]) ebenso aber auch auf den Siegeln der geistlichen Körperschaften.[3]) Die Verehrung dieser hl. Jungfrau muß recht ausgebreitet gewesen sein, denn bei Letten und Esten hat sich noch eine ziemlich klare Erinnerung an St. Katharina als Patronin der Schafe erhalten. Es werden am Tage, an dem die Kirche das Gedächtnis der Heiligen feiert, die Schafe geschoren.[4]) Daher ist es erklärlich, daß eine ganze Anzahl Katharinenkirchen und Kapellen in Altlivland nachweisbar ist. Von Kirchen seien genannt, die zu Reval,[5]) Aiasch,[6]) Dorpat,[7]) Luhde,[8]) Nitau,[9]) Fellin,[10]) Ruckoe,[11]) Mohn auf

1) Rig. ält. Rentebuch. Inscr. 41, 111 u. 172.

2) Siegel des Komturs v. Wenden 1306 u. 1271. (Livl. Briefl. IV, 16, 73.) — Des Komturs von Dünamünde 1340 (Brotze, Sylloge I, fol. 63 Mfc. der Rigaer Stadtbibl.) — Des Komturs von Marienburg in Livland. (Tilemann, Livonica XI, fol. 65. Mfc. der Gesellsch. f. Gesch. zu Riga.)

3) Siegel des Convents u. Priors der Dominikaner zu Reval 1323 bis 1482 (Livl. Briefl. IV, Tfl. 35, 46, 47.) — Des Guardians der Minoriten zu Riga 1252 (Ib. 29 u. 61.) u. s. w.

4) Böcler, S. 91. — Amelung, balt. Kulturstudien S. 264. — Neus, myth. u. magische Lieder der Esten I, 97. — Inland, 1841 No. 14. — Wiedemann S. 369.

5) Hansen, S. 118. — 6) Napiersky I, 39.

7) Visitations-Rezeß v. J. 1613. — Bei dieser Kirche scheint um 1445 ein Frauenkloster bestanden zu haben. Vgl. L. U.-B. X. 191, sowie Rußwurm, Ungern-Steinberg II, 176.

8) Revisionsakten v. J. 1624/25. — Napiersky I, 77.

9) Revisionsakten a. d. Jahren 1624/25 u. 1630.

10) Vgl. Inland, 1853. No. 11. — Vom 25.—27. November ist in Fellin Jahrmarkt, was insofern bemerkenswert ist, als am 25 November die kirchliche Feier des Gedächtnisses der hl. Katharina von Alex. stattfand. Dion. Fabricius, Propst von Fellin, berichtet in seinem Werk: hist. Livonicae compend. series ed. Bergmann p. 103, daß sich vor der Stadt Fellin eine Katharinenkapelle befunden habe, die als Begräbnisstätte der Ordensritter diente und dicht beim Schloß unterhalb desselben stand. Diese Angaben sprechen dafür, daß die heutige auffallend kleine Fellinsche Stadtkirche gemeint ist. Die ursprüngliche Hauptpfarrkirche Fellins scheint schon in früher Zeit zerstört worden zu sein.

11) Paucker, S. 309.

Digitized by Google

Oesel;[1]) und von Kapellen die zu Wenden,[2]) Eusekülll,[3]) Helmet,[4]) Lemsal,[5]) Saara[6]) und Windau[7]) und ein Kloster zu Dünamünde.[8]) Altäre die zu Ehren dieser Heiligen fundiert wurden, gab es im Dom zu Riga[9]) und in der St. Olauskirche in Reval.[10]) Schließlich sei noch bemerkt, daß der Ordensmeister Goswin von Hericke der Stadt Goldingen ein Wappen verlieh, das die hl. Katharina mit ihren Attributen dargestellt haben soll.[11]) Dieses ist wiederum ein Beleg dafür, wie sehr St. Katharina als Schutzheilige von den Ordensherren geehrt wurde.

St. Margaretha. Im Jahre 1210, am Tage der sel. Margaretha, errangen die Deutschen und die mit ihnen verbündeten Liven einen glänzenden Sieg über die Kuren, die Riga arg bedroht und die kleine Kolonie in die größte Angst versetzt hatten. Dieser Siegestag sollte nach dem Zeugnis des Chronisten in der Folge in Riga gefeiert werden. Wie diese Feier sich gestaltete, und ob sie überhaupt durchgeführt wurde, darüber fehlt es an Nachrichten.[12]) Bei den Esten gilt diese Heilige als Patronin der Gebärenden und der Herden,[13]) bei den Letten dagegen scheint die Erinnerung an sie völlig verblaßt zu sein. Zu Karusen in Estland ist eine der ältesten Landkirchen dieser Provinz der hl. Margaretha geweiht und fällt die Gründung dieses Gotteshauses noch in die Zeit der Dänischen Herrschaft.[14]) Margarethenaltäre werden erwähnt in der St. Nikolauskirche zu Reval,[15]) in der St. Peterskirche zu Riga,[16]) in der Kirche des

1) Busch, Materialien, Nachtr. S. 1044.

2) Die Ruinen dieser Kapelle sind längst verschwunden. J. C. Brotze lieferte von ihnen eine Zeichnung.

3) Unweit des Dorfes Sammast gelegen. Vrgl. Hupel, Topogr. III, 337.

4) Visitations-Rezeß v. J. 1683.

5) Revisionsakten v. J. 1624/25. — 6) Vis.-Rezeß v. J. 1613.

7) Kallmeyer-Otto S. 144. — 8) L. U.-B. III, 614a.

9) Mettig, l. c. 585. — 10) Hansen, S. 11.

11) Tilemann, Livonica XI, fol. 38b (Mjc. der Gesellsch. f. Geschichte zu Riga.)

12) Henrici de Lettis, Chronica Lyvoniae ed. Arndt XIV, § 5.

13) Wiedemann, S. 364. — Böcler, SS. 16, 61 u. 87.

14) Paucker, S. 296.

15) L. U.-B. II, 898. — Älteste. Wittschopbuch Revals ed. Arbusow Inscr. 634.

16) Rig. Rentebuch, 306.

Digitized by Google

Marien-Magdalenen Zisterzienser-Nonnenklosters zu Riga [1]) und schließlich noch in der St. Olaikirche zu Reval.[2])

St. Maria Magdalena. Die Verehrung dieser heil. Büßerin ist für Altlivland nur dadurch bezeugt, daß eine Anzahl gleichnamiger Kirchen und Kapellen in den Quellen erwähnt werden. Kirchen dieser Heiligen gab es zu Sissegall, [3]) Warbeck oder Koster,[4]) Röthel [5]) und Kergel.[6]) Außerdem führen zwei Pfarren den Namen dieser Heiligen, die eine Parochie liegt im Dorpatschen Kreise, die andere im Bezirke Jerven in Estland. Auf der Insel Runoe ist eine Marien-Magdalenenkirche nachweisbar [7]) und die Kirche des Cisterzienserinnenklosters zu Riga wurde im späteren Mittelalter als Maria-Magdalena geweiht betrachtet.[8])

Eine Kapelle, die den Namen der Büßerin trug, wird uns bei Cambi genannt.[9]) Im Dom zu Riga [10]) und in der St. Olaikirche [11]) zu Reval wurden Altäre unter ihrer Anrufung geweiht.

St. Martin. Die Verehrung dieses wundertätigen Mönchs und Bischofs blühte auch in Altlivland; es sprechen hierfür — ganz abgesehen von den Martinskirchen — einige Anklänge an die Legende dieses Heiligen, die sich in Bräuchen und Anschauungen der Letten und Esten erhalten haben. Die ersteren scheuten sich am Martinstage zu arbeiten, wollten am Vorabende durchaus nicht spinnen und stricken, da ihrer Meinung nach bei Nichtbeachtung dieser Regel gehörnte Lämmer geboren werden

1) Privilegienbuch des Rigaer Jesuiten Kollegiums fol. 48a. (Mfc. der Stadtbibl. zu Riga).

2) Hansen, S. 11.

3) Lokaltradition — Vrgl. ferner: Sitzungsber. d. Gesellsch. f. Gesch. z. Riga 1895, S. 93 ff.

4) Napiersky I, S. 80. — 5) Paucker, S. 282.

6) Busch, Materialien; Nachtr. II, 1034. — Ebendort wird berichtet, daß man unweit dieser Kirche einen Stein fand auf dem folgende Inschrift eingemeißelt war: „Templum Mariae Magdalenae ex lapidibus extructum et dedicatum M CCC XIII festo Mariae Magdalenae die xxiii julii."

7) Busch, Materialien. Nachtr. II, 1046. Ekman, Beskrifning om Runoe S. 226.

8) Die Kirche dieses Klosters wurde ursprünglich der hl. Jungfrau Maria geweiht.

9) Visitations-Rezeß v. J. 1613.

10) Mettig, die Altäre im Dom z. Riga. (Balt. Monatsschr. XXXIII, 585).

11) Hansen, S. 11.

Digitized by Google

würden.[1]) Die Esten dagegen versteckten die Spindeln am Martinsabend, um vor der Belästigung durch Schlangen gesichert zu sein.[2]) Obwohl wir es durchaus vermeiden müssen bodenlosen Kombinationen zu folgen, so dürfen wir doch die Angabe nicht unterlassen, daß uns Sulpicius Severus in seinem Werke: de vita beati Martini einige Züge aus Legenden mitteilt, die auffallende Anklänge an die eben geschilderten Anschauungen der Letten und Esten aufweisen. Einst wollte sich, — so erzählt der genannte Autor, — eine scheu gewordene Kuh, die mit ihren Hörnern alles verwundete, was ihr in den Weg kam, auf den hl. Martin stürzen; dieser aber hielt ihr die erhobene Hand entgegen und befahl ihr stille zu stehen. Da stand sie auf sein Geheiß unbeweglich. Und indem er einem Dämon, den er auf ihrem Rücken sah, sie zu verlassen befahl, legte das befreite Tier wie zur Dankabstattung sich sanft dem Heiligen zu Füßen u. s. w.[3]) Diese legendäre Begebenheit aus dem Leben des Heiligen scheint die Veranlassung gegeben zu haben, daß er als Patron der Herde, speziell der Kühe, betrachtet worden ist und ist den Letten unzweifelhaft eine dunkele, verworrene Erinnerung an diese Rolle des hl. Martinus geblieben, wofür ja auch manche Volkslieder sprechen.[4]) Was hat aber der hl. Bischof mit den Schlangen zu tun? Auch die Lösung dieser Frage ist leicht gegeben, denn nach dem Zeugnis des Sulpicius Severus wurde der Heilige von einer großen Schlange belästigt, die aber, als St. Martin ihr den Befehl gab, einen anderen Weg einzuschlagen, vor ihm floh und im Wasser des Flusses, den der Heilige passieren wollte, verschwand.[5]) So wurde der hl. Bischof Patron der vom

1) Rig. Latweschu Beedr. Rakstu-Krahjums VI, 43.

2) Scherwinzky, S. 77.

3) Hier zitiert nach: Reinkens, Martin von Tours. 3. A. Gera 1876 S. 87.

4) Vgl. Wolter, Materialien I, 63 u. 96. — Schilling, SS. 47 u. 53. — Wiedemann, SS. 367 u. 368. — Aron, Musu tautas dsessmas. Riga 1888 S. 253. — Neus, I, 93. — Über die Feier des Martinstages in Liv-, Est- u. Kurland vgl. Inland, 1846 No. 27.

5) Vgl. Reinkens S. 88. — Das Werk des Sulpicius Severus ist wohl die beste Quelle für das Leben des hl. Martin; sehr wertvoll ist auch: Venantius Fortunatus, Vita s. Martini ed. Leo. Mon. Germ. hist; Auct. ant. IV, 1, 293 ff. — Die Literatur über den hl. Martin finden wir bei Potthast, Bibl. hist. medii aevi. 2. A. T. II, 1459 ff. fast lückenlos aufgezählt.

Digitized by Google

Schlangenbiß Bedrohten; sollte das den Esten nicht bekannt gewesen sein?

Zu erwähnen ist auch, daß in Altlivland wie in Deutschland die Sitte, am Martinsabend Maskeraden zu veranstalten, weit verbreitet gewesen sein muß, denn sonst hätte man nicht durch Synodalbeschlüsse gegen den Maskenunfug geeifert, der sogar bis in die Hallen der Kirchen gedrungen war. Kümmerliche Überbleibsel dieses Mummenschanzes findet man heute noch in Liv-, Est- und Kurland, und der nivellierende Geist einer neuen Zeit bedroht auch diese uralte Sitte der Martini-Maskerade — deren Ursprung in das 9. Jahrhundert fallen mag — mit baldigem Untergang. So sinken die alten Sitten, die unsere Väter den Kolonisten an der fernen Düna überlieferten, dahin und damit verschwindet auch das Andenken an den hl. Bischof und wundertätigen Mönch.

Martinuskirchen gab es in Dahlen,[1]) Randen,[2]) Leal,[3]) Turgel,[4]) Keinis,[5]) Ummern[6]) und Dorpat.[7])

Kapellen, die den Namen dieses Heiligen führten, können wir nachweisen bei Audern,[8]) bei Pernau[9]) und im Dom zu Riga.[10])

St. Matthäus. Sehr gering sind die Spuren, die darauf hinweisen, daß dieser Evangelist in Altlivland verehrt wurde. Wir kennen nur zwei Matthäuskirchen, nämlich die der gleichnamigen Parochie in Jerwen[11]) und die Kirche zu Adiamünde.[12])

---

1) Visitations-Rezeß v. Jahre 1613.

2) Ebend. — 3) L. U.-B. Regest 737.

4) Paucker, S. 246. — 5) Ebend. S. 326.

6) Ebend. S. 278.

7) Vgl. Thrämer, geschichtl. Nachweis der zwölf Kirchen Dorpats (Verhandl. der gel. estn. Gesellsch. III, 2. 35.) — Soll eine Klosterkirche gewesen sein. Die Angaben Thrämers sind ziemlich unsicher.

8) Visitations-Rezeß vom 3. Februar 1680. — Die Bauern wünschten damals, daß diese zwischen Sarvö und Cabri gelegene Kapelle wieder aufgebaut werde. (Aus Schwebers Collect. Mss. der Gesellsch. f. Gesch.)

9) als „Sacellum ad marum" bezeichnet im Visitations-Rezeß v. J. 1613. — Nach den wenig glaubwürdigen Angaben des Aschanaeus in seinem liber collectaneus soll diese Kapelle bei Karwokylla gestanden haben.

10) Vgl. Mitteil. a. d. livl. Geschichte XIII 304.

11) Paucker, S. 219.

12) Busch, Materialien S. 507. — Visit.-Rezeß v. J. 1669.

Digitized by Google

Matthäusaltäre gab es im Dom zu Riga,[1]) in der Nikolai-[2]) und Olaikirche in Reval.[3]) Nachklänge an die Verehrung des Apostels lassen sich in den Bräuchen, die am 21. September vom Landvolk beobachtet werden, nicht nachweisen und stellt man bloß Wetterprognostika am Matthäitag.[4])

St. Mathias. Diesem Jünger des Herrn war eine spätere, zur eigenen Pfarrkirche erhobene Filiale von Burtneek geweiht.[5]) Altäre, die seinen Namen führten, gab es in der St. Peterskirche in Riga[6]) und in der hl. Geistkirche zu Reval.[7]) Die Feier des Mathiastags zeigt keine nennenswerten Eigentümlichkeiten.[8])

St. Olaus (Olaf), König von Schweden. Er galt als Patron der Hanseaten und Häringsfischer und scheinen auf ihn Züge aus dem Mythus der nordischen Gottheit Thôrr übertragen worden zu sein.[9]) Da der schwedische Einfluß besonders auf Estland im Mittelalter recht groß war, so finden wir ihn auch nur in Estland als Patron. Trotz aller Bemühungen war es uns nicht möglich, für Livland ein Patrozinium dieses Heiligen nachzuweisen. Was den Olaustag anbetrifft, so wurde in Wierland und Allentacken ehemals am 29. Juli ein Lamm geschlachtet („Olewi Lammas"), dessen Blut den Schutzgeistern des Hauses zum Dankopfer, die Eingeweide auf den Ukko-Stein gebracht, das Fleisch aber vom Hausgesinde verzehrt wurde.[10]) Noch heute ist es bei den Esten Sitte, am Olaustage ein Schaf zu schlachten.[11]) Von einer Feier dieses Tages ist bei den Letten auch nicht die geringste Spur zu entdecken.

In Reval ist eine der bedeutendsten Kirchen diesem heiligen

1) Mettig l. c. S. 585.

2) Hansen, S. 27. — 3) Ebend. S. 11.

4) Böcler S. 88. — Schilling, S. 46. — Amelung, balt. Kulturst. S. 263.

5) Nach den Revisionsakten v. J. 1624/25 war diese Kirche ein Bauwerk aus Holz.

6) Rig. Rentebuch, Inscr. 36 (Ms.)

7) Hansen, S. 27. — 8) Böcler, S. 77 ff.

9) Vgl. Munch u. Michelsen, Nordmändenes aeldste gude og heltesage S. 15.

10) Böcler, S. 87. — Über die kirchliche Feier des Olaftags vergl. SS. rer. Danicarum ed. Langenbeck, III, 533 f. u. 636 f.

11) Amelung S. 263.

Digitized by Google

König geweiht,[1]) er war Patron der Insel Worms,[2]) sowie einer Kapelle bei Sastama bei Karusen in der Strandwieck.[3])

St. Paulus. Die Verehrung des großen Heidenapostels scheint in Altlivland nicht bedeutend gewesen zu sein, denn wir kennen nur drei Kirchen, die seinen Namen führten; nämlich zu Kokenhusen,[4]) Riga[5]) und Hannehl in der Strandwieck.[6]) Im Jahre 1473 existierte in der Schloßkapelle zu Pilten eine St. Paulus-Vikarie.[7])

St. Philippus und Jakobus min. Diesen Heiligen war die Kirche zu Allasch geweiht[8]) und ein Altar in der St. Peterskirche zu Riga führte ihren Namen.[9])

St. Simon und Judas. Der dem Andenken dieser Apostel gewidmete Tag (28. Oktober) ist dadurch bemerkenswert, daß an ihm und am Vorabend desselben von den Letten einige abergläubische Gebräuche beobachtet werden, die ein hohes Alter-tum zeigen. Jedoch nicht aus den Legenden, die sich an die Person der beiden Apostel knüpfen, sondern aus alten heidnischen Anschauungen entsprangen die Bräuche, die uns B. Strautin aus Selgowsky schildert. Dieser berichtet: Am Simon Juda Abende begann man die bösen Geister hinauszutreiben. Dann wurde recht viel Fleisch gekocht und recht viel Brot gebacken, aber niemand von den Hausleuten durfte von alledem essen, ehe dann die bösen Geister hinausgetrieben worden waren, und die guten Geister davon genossen hatten. An manchen Orten stellte man für die guten Geister eine Schüssel voll Fleisch auf den Ofen; alles übrige wurde in die Scheuer (Kleete) getragen.

Sobald die bösen Geister ausgetrieben waren, ging der In-haber des Bauernhofs (Wirt) in die Scheuer, um das Essen zu

---

1) Paucker S. 334 u. Hansen. — 2) Paucker S. 315.

3) Beiträge z. Kunde Liv-, Est- u. Kurlands V, 36.

4) Vgl. L. U.-B. I, No. 721. (Urk. v. J. 1326). — Im Jahre 1392 vermachte Berthold von Kokenhusen dieser Kirche in seinem Testament 2 Mk. (L. U.-B. III, No. 1332). — Das Siegel der Stadt Kokenhusen aus dem Jahre 1385 zeigt das Bildnis des hl. Paulus mit dem Buch als Attribut. — Vgl. Toll und Sachsendahl, livl. Briefl. IV. Tfl. Ca.

5) L. U.-B. I, 378 u. Aelt. Rig. Erbeb. Inscr. 393.

6) Paucker, S. 300.

7) Livl. Brieflade I, 302.

8) Hagemeister, Gütergesch. I, 57.

9) Aeltest. Rig. Rentebuch, Inscr. 305 (Mss.).

Digitized by Google

holen. Vor dem Eintritt in das Haus mußte er mit der Speise rückwärts um dieses dreimal herumgehen, dann erst durfte er in die Behausung eintreten und den Angehörigen das Essen vorsetzen. Von allem mußte er jedoch als Erster genießen." [1])

Der Gedanke an die Seelen der Abgeschiedenen, an die in Christo Entschlafenen, lag ja am Simon-Judastage sehr nahe. Nur wenige Tage trennten den Allerseelentag vom 28. Oktober und schon einige Zeit vor dem 2. November wird man sich auf die Allerseelenoktav vorbereitet haben. Von jeher und bis in die jüngste Zeit hinein hat die Kirche manchen altheidnischen Brauch bekämpfen müssen, der den ernsten Gedenktag der Abgeschiedenen zu verunstalten drohte.[2]) Der hl. Germanus, Bischof von Auxerre, der im Anfange des 5. Jahrhunderts in der Bretagne wirkte, hatte bereits gegen die Vorstellung zu eifern, daß Nachtfahrer (Geister) um Allerseelen für sie bereitete Mahlzeiten einnehmen. Außerdem finden sich in Deutschland, Böhmen, Ungarn, in der Schweiz und anderen Ländern eine Unmenge Bräuche, die auch heute noch von Abergläubischen in den ersten Tagen des Novembermonats beobachtet werden und darauf hindeuten, daß altheidnischer Totenkultus auch während der christlichen Ära manche Schlupfwinkel fand, aus denen man ihn wohl niemals mehr wird austreiben können.[3]) Die eben berührte Geister- und Seelenspeisung findet sich nach Böcler auch bei den Esten. Diese heizen am Allerseelentage die Badstube, richten darin eine Mahlzeit an und rufen ihre Verstorbenen alle dazu mit Namen herbei. Die Türen der Speisekammer und des Hauses werden nicht geschlossen und jeder Vorübergehende, sei er auch unbekannt, wird gastlich aufgenommen.[4])

---

1) Vgl. Rigas Latweeschu Beedribas Rakstu-Kraljums VI, 42. — Schilling l. c. 47. — Wolter, Materialien I, 62.

2) So hatte sich der Brauch eingebürgert, auf den Paramenten, die bei den Seelenmessen verwendet wurden, Darstellungen von Totenköpfen ꝛc. anzubringen. Eine solche Hervorkehrung von Emblemen, die einem grobsinnlichen und daher nichtchristlichen Zuge entsprang, ist durch das Ceremoniale Episcoporum l. 2, c. 11 untersagt. Vgl. Probst, Exequien, Tüb. 1856, S. 120.

3) Vgl. die wertvollen Zusammenstellungen bei Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 324 ff.

4) Vgl. Rochholz I, 325.

Digitized by Google

Den hh. Simon und Judas waren folgende Kirchen geweiht; zu Ürkyll,[1]) Katküll,[2]) Wolmar,[3]) Lemburg[4]) und die Kirche der Parochie St. Simonis in Wierland.[5]) Altäre, die den Namen dieser Heiligen führten, gab es im Dom zu Dorpat[6]) und in der hl. Geistkirche zu Reval.[7]) Ferner wurde im Jahre 1483 in der St. Jakobskirche zu Riga eine Vikarie zu Ehren dieser Apostel gestiftet.[8]) Schließlich dürfen wir nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß eine Kirchenglocke aus Durben vom Jahre 1451 die Umschrift trägt: „O rex glorie XP̃I veni cum pace. I(n) honorem s. s. simonis et jude.“[9])

St. Thekla. Das Haupt dieser Heiligen wurde im Rigaer Dom in einem würdigen Tabernakel aufbewahrt und Erzbischof Jasper Linde bestätigte ein Offizium s. Theclae, das in das Breviarium Rigense aufgenommen wurde. Die Verehrer der Reliquie sollen mannigfache Wunder erfahren haben.[10])

St. Thomas. Der Volksglaube der Esten setzt Thomas in Beziehung zur Pest. Eine Redensart lautet: „Toma kange käzi“ d. i. des Thomas starke Hand ist die Pest: eine andere ist: „Tomas ei püdu“ d. i. Thomas berührt nicht. Letzteren Ausdruck gebrauchte man, wenn jemand von der Pest nicht ergriffen worden war.“ Wieso dieser Apostel gerade in diesen Vorstellungskreis hineinkam, das aufzuhellen ist uns trotz aller Mühe nicht gelungen.

Bereits im Abschnitt über den hl. Antonius Magnus wurde bemerkt, daß in Aktenstücken aus dem Ende des 17. Jahrhunderts sehr oft die Rede ist von sogenannten Thomaskreuzen, die an den Wegen und auf den Feldern zur Pestzeit errichtet worden waren.

---

1) Visitations-Rezeß v. J. 1677. — 2) L. U.-B. I, Nr. 847 u. 2306.

3) Revisionsakten a. d. J. 1624/25. — Vom 28.—30. Oktober ist in diesem Ort der große Simon-Judi-Jahrmarkt.

4) Ebendort. — 5) Paucker, S. 201.

6) Vgl. Msc. 1200 u. 1201 der Gesellschaft für Geschichte zu Riga. Diese Convolute enthalten eine Donationsurkunde Gustav Adolphs; in derselben das Transsumpt einer Urkunde v. J. 1299, die diesen Altar nennt.

7) Hansen, S. 27.

8) Aelteste. Rigaer Rentebuch, Inscr. 205.

9) Diese Glocke befindet sich jetzt im Rigaer Domnuseum.

10) Vgl. H. von Bruiningk, Messe u. kanonisches Stundengebet der Rig. Kirche (Mitteil. a. d. livl. Geschichte XIX, SS. 228 u. 252).

11) Wiedemann S. 370.

Digitized by Google

Wir können die dort angeführten Beispiele noch durch Folgendes ergänzen:

In einem: Puncta et gravamina de A°. 1662 betitelten Memoriale des livländischen Oberkonsistoriums heißt es im 2. Bd.: ..... Daß zur Abschaffung deß bishero wieder neugestifftete vnd eingerissenen Aberglaubens, allen und jeden Eingepfarrten bei hoher Poen aufferlegt werde, die Hauß vnd Feldkapellen, auch die auffgerichteten Thomas-Creutze ohnsäumlich zu ruiniren vnd abzuschaffen.[1]) Diese Verordnung ist nicht genau genommen worden, denn 1683 hören wir wieder von einem Thomaskreuz.

Am 21. Dezember, also an dem diesem Apostel geweihten Tage, wird von den Esten unter verschiedenen abergläubischen Gebräuchen ein Ziegenbock geschlachtet und eine allgemeine Säuberung der Häuser vorgenommen.[2]) Im Jahre 1668 opferten die Bauern bei Fellin am Thomastage und es wird in einem Visitationsprotokoll aus dem erwähnten Jahre bemerkt: „Jauko Jahn verführe die Bauern, obwohl auf der letzten Visitation das Verbot der Opferung ergangen war, und am Thomastag opferten sie im Dorfe Kerkast (Kerkost). Der Opferstein soll vergraben werden bei 10 Rthlr. Alb. Alb. poen und es sollen die Schuldigen acht Tage am Kirchen-Halseisen stehen.“[3]) Soviel über das Treiben und über die Sitten, wodurch der Thomastag bei den Esten ein gewisses folkloristisches Interesse gewinnt.

In Alt-Pernau gab es eine Thomaskirche[4]), während gleichnamige Kapellen nur bei Poelwe[5]) und Segewold[6]) nachweisbar sind. In der Maria-Magdalenenkirche zu Riga existierte ein Thomasaltar,[7]) ebenso in der hl. Geistkirche zu Reval.[8])

1) Mſc. 570 der Gesellschaft für Geschichte zu Riga.

2) Amelung, balt. Kulturstudien S. 264. — Vgl. Böcler, S. 93.

3) Mſc. 581 der Gesellsch. f. Gesch. zu Riga. — Unter Kirchen-Halseisen ist hier eine Prangervorrichtung zu verstehen. Es wurde ein Steinblock am Hauptportal der Kirche errichtet, auf den sich der Verbrecher stellen mußte. Um den Hals wurde ihm eine eiserne Kette geschlungen, die in der Mauer stark befestigt war und ein Entkommen unmöglich machte. Vor der Stadtpfarrkirche zu Wenden liegt noch ein Prangerstein und rechts und links vor dem Turmportal der Kirche zu Wolmar hat Verf. Reste der Halsketten noch vor 10 Jahren bemerkt; wahrscheinlich finden sie sich jetzt noch dort.

4) Vgl. L. U.-B. VI, Regg. 1178k u. 1223b.

5) Visitations-Rezeß v. J. 1613. — 6) Ebendort.

7) Privilegienbuch des Rigaer Jesuitenkollegiums fol. 56a (Mſc. der Rigaer Stadtbibliothek).

8) Hansen, S. 27.

Digitized by Google

In der Pfarrkirche zu Wenden bestand im Jahre 1495 eine Thomasvikarie [1]), während das Siegel der Minoritenkonvente zu Riga vom Jahre 1287 den hl. Apostel darstellt, wie er als Ungläubiger seine Hand in die Wundmale Christi legt. [2])

(Schluß folgt.)

XIX.

Aus der Kirche Englands. [3])

Dienstag, 27. Juni, feierte die English Church Union ihr 46. Stiftungsfest. Einst gegründet, um die religiöse Erneuerungsbewegung, die von Oxford ausging, wirksam fortzusetzen, zählt dieser anglikanische Verein gegenwärtig unter der Leitung von Lord Halifax mehr als 40,000 Mitglieder, darunter etwa fünfzig Prälaten. Am Tag vorher fand bei jener Feier auch eine zahlreiche Versammlung statt von Mitgliedern und Freunden der Confraternity of the Blessed Sacrament.

Das Bemerkenswerteste bei dieser Zusammenkunft war eine Ansprache des Mr. Athelstan Biley über die Wiedervereinigung der Christenheit. Er führte aus, daß er unter der Wiedervereinigung nicht etwa ein Bündnis christlicher, im Glauben von einander abweichender Gemeinschaften, im Auge hätte, — eine bloße Allianz getrennter Glaubensbekenntnisse — sondern eine wirkliche Wiedervereinigung im Glauben — „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe". Gemeinschaft im Glauben müsse der Gemeinschaft im Sakramente vorausgehen.

Der Redner wies hin auf die hohe Mitgliederzahl der Orientalischen Kirchen in der Familie der Christenheit und auf

1) Rig. ält. Rentebuch Inscr. 257, 286, 325. — Stifter war Johann Osse von Wolthusen, Bruder des Deutschordens. Im Jahre 1502 war der Priester Peter Walraven Vorsteher und zugleich Kalandherr. — Johann Bolmers, Bürgermeister von Wenden und Peter Schutmeyer waren dem Geistlichen als Mitvorstände beigegeben.

2) Vgl. Livl. Briefl. IV, Tfl. 29, Nr. 63. — Ibidem, Tfl. 29, Nr. 24 (v. J. 1366).

3) Vgl. Friedensblätter v. B. Strehler, Würzburg, Göbel u. Scherer 1905. S. 284 ff.

Digitized by Google

die wichtige Rolle, die ihnen bei jedem Wiedervereinigungsplan der Zukunft zufallen müsse. In dieser Beziehung verlangt die orientalische Kirche besondere Beachtung ihres theologischen Standpunktes. Ihre unentwegte Berufung auf die heilige Schrift, wie sie ausgelegt werde durch die allgemeinen Konzilien und die Überlieferung und Lehre der ungeteilten Kirche, bezeichne den einzigen Weg, auf welchem eine zukünftige Wiedervereinigung möglich scheine. Die heutige Christenheit sei ein Konglomerat rivalisierender Kirchen und sich befehdender, beständig in Zersplitterung begriffener Sekten. Wir seien an diesen Anblick so gewöhnt, daß wir manchmal fast versucht seien, das Schreckliche dieser Uneinigkeit und die verhängnisvollen Folgen, die daraus entstehen, aus den Augen zu verlieren. Das Schauspiel der sich am hl. Grabe zu Jerusalem hadernd gegenüber stehenden christlichen Konfessionen, vom gegenseitigen Blutvergießen oft nur durch die Gegenwart des Muselmanns, der wohl mit gleicher Verachtung auf alle herabsehen mag, mit Mühe abgehalten, — dies sei ein Bild der gesamten Christenheit. Es sei wahrlich Grund vorhanden, aus tiefster Herzensangst zu beten: „O Du Lamm Gottes, welches Du hinwegnimmst die Sünden der Welt, gib uns Deinen Frieden!"

Wie soll denn nun die christliche Einheit zustande kommen? In erster Linie sei unendliche Geduld von nöten. Es gäbe eine Zeit zum Arbeiten und eine Zeit zum Beten. Das Gebet sei das Mittel, wodurch das Handeln vorbereitet würde, bis es nach Gottes Willen Zeit zum Handeln sei.

Gebet ist das Mittel, wodurch jene übernatürlichen Mächte, jene geistigen Kräfte in Bewegung gesetzt werden, welche allein imstande sind, das irdische Gewirre zu lösen, welches der Menschen Hände gewoben haben.

Es ist zu bedauern, daß gegenwärtig nur verhältnismäßig wenige die Einheit ersehnten. Gegenseitiges Mißtrauen und Argwohn hätten so sehr überhand genommen, daß jeder von der einen Seite gemachte Annäherungsversuch von der andern als eine (mit Berechnung gelegte) Falle angesehen würde.

Das Verlangen nach Einheit müsse durch die Beseitigung aller grundlosen Vorurteile und Mißverständnisse gefördert werden. Die außerhalb unserer eigenen Gemeinschaft stehenden Kirchen und Sekten müßten eines eingehenden Studiums gewürdigt werden,

Digitized by Google

und zwar nicht nur in ihrer heutigen Verfassung, sondern im Lichte ihrer Geschichte mit gebührender Beachtung der äußeren Einflüsse, die dieselben zu ihrer jetzigen Gestalt ausgeprägt haben.

Der Redner wies ferner hin auf die verhängnisvollen Wirkungen des Hochmutes für die christliche Einheit. Der Schaden könne nur durch Demut gut gemacht werden. Ob es nicht wahr sei, daß der Anglikaner oft rede und handle, als ob die Kirche von England die alleinige Vertreterin apostolischer Überlieferung und ursprünglicher christlicher Ordnung in der Welt sei; als wäre es ihre besondere Aufgabe, jede andere Kirche zurecht zu weisen, und als ob die zukünftige Einheit der Christenheit notwendig gegründet sein müsse auf die allgemeine Annahme einer Reihe von Formeln, welche in einer Zeit großer religiöser Erregungen und Unruhen zur Befriedigung lokaler Bedürfnisse zusammengestellt wurden. Solcher Hochmut sei oft die Folge der Unwissenheit.

Er drang auf die Notwendigkeit eines milderen und versöhnlicheren Geistes in der Kontroverse und auf die Pflicht, jene finsteren Zeiten möglichst zu vergessen, wo der Christenname durch barbarische Handlungen sowohl von Katholiken wie von Protestanten entweiht wurde.

Die Kontroverse sei in unseren Verhältnissen nicht zu vermeiden; sie solle aber gerecht und maßvoll gehalten sein. Wenn wir ungerecht behandelt würden — wie z. B. in unserer Kontroverse mit Rom — so sei das kein Grund, weshalb wir unsererseits wiederum ungerecht handeln sollten. Die Einigung der Christenheit würde nur erreicht werden durch einen Wettkampf der Liebe —, nicht des Hasses. Wir sollten suchen, uns gegenseitig in Liebe zu übertreffen und durch dieses Übermaß der Liebe — Gnade von Gott gewinnen für uns selber und für die gesamte Christenheit. — — —

Auch die Schlußworte der Ansprache, die Lord Halifax, der unermüdliche Vorkämpfer für die Einführung und Hochhaltung altchristlicher Kultusformen in der anglikanischen Kirche, an E. C. U. hielt, mögen hier folgen.

„Weil die Menschen sich über die ersten Grundwahrheiten nicht klar werden wollen, verbleiben wir in unseren gegenwärtigen Schwierigkeiten, — und bis wir dieses tun, werden wir denselben nicht entgehen können. Laßt uns mittlerweile, so weit es auf

Digitized by Google

uns ankommt, alles uns Mögliche tun, um die Sache des Friedens und der gegenseitigen Verständigung zu fördern. Wollten wir darnach streben, freundliche und persönliche Beziehungen zu unterhalten mit denen, die in unseren eigenen Gemeinschaften uns leider Gottes entgegen sind; freundschaftlichen Verkehr zu pflegen ob daheim oder in der Fremde mit unseren Brüdern innerhalb der Römischen Gemeinschaft, von denen wir so viel zu lernen haben, und die vielleicht etwas von uns lernen können; wollten wir auch darnach trachten, auf welche Weise wir den großen Preßbyterianischen Gemeinschaften in Schottland und den Nonkonformistischen Gemeinschaften in England zu dem verhelfen könnten, was uns alle ohne Preisgabe von Grundsätzen wieder in einer einzigen sichtbaren Gemeinschaft vereinigen könnte, — dann wäre es, glaube ich, unmöglich vorauszusagen, welch große und herrliche Dinge wir selbst noch in unseren Tagen schauen dürften. Wäre die Angelsächsische Rasse eins in Glaubenssachen, wie viel könnte sie nicht vollbringen für die Ausbreitung des Reiches Christi auf Erden! „Das Herz schafft den Priester." (It is the heart that makes the Theologian.) Verlangen wir nach Einheit — beten wir darum und streben wir darnach von Herzensgrund, — so wird sie sich zur rechten Gotteszeit verwirklichen — vielleicht gar mit der Plötzlichkeit jener unerwartet hereinbrechenden Tauwetter, durch die in einem Augenblick der Winter sich zum Frühling zu verwandeln scheint.

Noch zu keiner Zeit bedurfte die Kirche mehr der inneren Einheit, zu keiner Zeit noch war eine starke und geeinte Kirche notwendiger für das Wohl der gesamten Menschheit. Zu den Hemmnissen, die dieser Vereinigung im Wege stehen, gehören die Regungen unwürdigen Argwohns, den wir gegen einander hegen, der Mangel an redlicher Anstrengung, uns über Tatsachen zu unterrichten, ehe wir ein Urteil über andere fällen, die unvernünftigen Vorurteile, denen wir in unserem Herzen Raum gönnen, und schließlich jener exklusive Nationalgeist, der nicht hinausschauen kann über die Grenze örtlicher Interessen der Kirche von England.

Gott verleihe uns mehr Liebe, einen weiteren Blick, eine großmütigere Gesinnung, allumfassendes Wohlwollen. Er stehe uns bei in unseren Bemühungen, die Ankunft jenes Tages zu beschleunigen, an dem wiederum, wie in den Tagen der Vorzeit, eine Herde und ein Hirt ist, wo alle wiederum eines Herzens

Digitized by Google

und eines Sinnes sind, im Besitz jener Wahrheit, die zu erhalten und zu verkünden, Amt und Aufgabe der einen katholischen und apostolischen Kirche ist."

XX.

Literatur.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alfons Lehmen S. J. Zweiter Band. Kosmologie und Psychologie. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg, Herder 1905. 8°. XIX u. 540 S. *M.* 6.—, geb. *M.* 7.80.

Der erste Band wurde in seiner zweiten Auflage 1904. II. 142 in dieser Zeitschrift zur Anzeige gebracht. Rasch ist ihr nachgefolgt die zweite Auflage des zweiten Bandes, der jetzt äußerlich und innerlich verändert und verbessert vor die Oeffentlichkeit tritt. Vormals in zwei Abteilungen geschieden, ist er nunmehr infolge einer sehr dankenswerten Änderung ein selbstständiges Ganzes unter dem Titel Kosmologie und Psychologie, während für Theodizee und Moralphilosophie ein dritter Band vorbehalten bleibt. Indem wir uns für die hohe Bedeutung des mit den aktuellsten Fragen befaßten zweiten Bandes auf den Bericht in dieser Zeitschrift 1901. I. 273 beziehen, kann hier nur der Erweiterungen und Vertiefungen gedacht werden, welche nicht wenige Stellen erfahren haben. Dahin gehören die sehr gediegenen Ausführungen über die spezifischen Sinnesenergien, deren Objektivität im Geiste der Scholastik wider die neuesten Einwendungen seitens der Vertreter der physikalischen Auffassung der Qualitäten aufrechterhalten wird. Mit Recht beruft der Verfasser sich hier auch auf das Zeugnis des Menschengeschlechts. Und wäre hier nicht auch die Frage angebracht, welchen Einfluß die Leugnung dieser Objektivität auf Treue und Glauben namentlich im öffentlichen Gerichtsverfahren haben müßte. Kleinere Zusätze und schärfere Fassungen begegnen dem Leser in der Abteilung über die Tierpsychologie, wo der Verfasser für die Teilbarkeit aller Tierseelen, auch derjenigen der höher entwickelten Tiere eintritt, und zwar abweichend vom hl. Thomas. Die für das sittliche Leben so belangreiche Beleuchtung der Frage nach

Digitized by Google

dem Ursprung des menschlichen Leibes hat in der zweiten Auflage ihren Platz verändert und ist der Abhandlung über den Ursprung des Lebens sachgemäß beigefügt worden. Bei den Ausführungen über Verstand und Vernunft hätte man sich gerne einen Hinweis gewünscht auf die Grammar of Assent, in welcher Kardinal Newman neben dem Verstand und der Vernunft noch einen illative sense als besonderes Denkvermögen annehmen zu sollen glaubt. In der Dublin Review und dem Tablet treten Scholastiker und Antischolastiker gerade jetzt mit besonderer Heftigkeit gegen und für diese Annahme auf. Wenn Newmans Freunde sagen, der menschliche Geist sei keine Denkmaschine, und wenn Tablet (21. Oktober 1905, S. 652) schreibt: „Eiferer der scholastischen Orthodoxie sind unfähig, die Bedeutung dieses modernen Meisterstückes zu würdigen", dann dürfte es mit der Festigkeit des illative sense nicht gut bestellt sein.

Wie enge Fühlung der Verfasser mit den modernsten Erscheinungen im Gebiete der Psychologie unterhält, das beweist seine Prüfung und Widerlegung des psychophysischen Parallelismus, welcher in der Leugnung der Seelensubstanz seinen Gipfel besitzt. Die betreffenden Ausführungen spiegeln sich auch wieder in dem am Eingang der Arbeit prangenden Verzeichnis jener 116 Lehrsätze, die ich mit blanken Schwertern der Wahrheit vergleichen möchte und die nicht ernstlich genug der akademischen Jugend empfohlen werden können. Ein treffliches Register ist beigefügt. Der Druck ist vollendet genau, nur steht S. 471 existance statt existence.

In seiner Antrittsrede als Rektor der Universität Berlin hat der Altphilologe Professor Hermann Diels die akademische Jugend zur Pflege der Ideale jüngst ermuntert, mit der Bitte, den Blick in die Höhe zu richten, wo sich das ideale Reich des Einen, Ewigen, Unendlichen ausspanne. Wir unserseits müssen die akademische Jugend zu eifrigem Studium des obigen ausgezeichneten Lehrbuches anfeuern. So lange der Geschmack an den mit so viel Klarheit und Gründlichkeit hier dargelegten ewigen, notwendigen, unveränderlichen Wahrheiten in den Kreisen der deutschen Katholiken sich erhält, sind und bleiben wir unüberwindlich. A. Bellesheim.

Digitized by Google

Pius VII., Die Säkularisation und das Reichskonkordat. Von Dr. Leo König S. J., Professor der Kirchengeschichte im Kollegium Immac. Conc. zu Karlsburg bei Wien. Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung. 1904. 8°. XIII u. 368 S. *M.* 6.—.

Diese sehr bedeutende und ebenso für den Kirchenhistoriker, wie für den Kanonisten äußerst willkommene Arbeit schildert in zwei Teilen die Stellung Pius' VII. zu der für die katholische Kirche Deutschlands verhängnisvollen Säkularisation vom 25. Febr. 1803, und zweitens zu den ebenso lang fortgesponnenen, wie bei der Schwäche der kaiserlichen Macht unfruchtbaren Verhandlungen über den Abschluß eines Reichskonkordats. Über beide Ereignisse hat der hochselige Bischof Brück in seinem bekannten Werke über die katholische Kirche Deutschlands sich eingehend verbreitet. Weit über seine Darstellung hinaus schreitet König, welcher aus den kaiserlichen Archiven Wiens und, was besondere Beachtung verdient, aus dem Archiv der apostolischen Nuntiatur in Wien die allerbedeutendsten Aktenstücke hier mitteilt. In hohem Grade erfreulich erscheint es, daß die Leiter der Nuntiaturarchive in deutschen Landen sich Leo XIII. zum Vorbilde nehmend, die Bemühungen der Vertreter der katholischen Geschichtschreibung unterstützen und diplomatische Rücksichten in den Hintergrund schieben. In Rom selbst hat man ebenfalls den früher aufgestellten Grundsatz, Aktenstücke, welche in die Zeit nach 1800 fallen, unter Verschluß zu behalten, aufgegeben. Denn zu derselben Zeit, wo König in Deutschland das Reichskonkordat mit unbekannten Urkunden beleuchtet, bringt der Jesuitenpater Ilario Rinieri über denselben Gegenstand unbekannte Urkunden aus dem vatikanischen Geheimarchiv und aus den Beständen der päpstlichen Staatssekretarie.[1])

Nachdem König das ungerechte Walten der neuen Landesherrn in den ihnen durch den Reichsdeputations-Hauptschluß zugewiesenen Gebieten dargelegt, bringt er das berühmte Breve Pius VII. an Kaiser Franz II., 29. Januar 1803. Dasselbe wird in getreuer Übertragung mitgeteilt und stellt sich dar als ein kanonistisches Aktenstück ersten Ranges, aus welchem neben der Autorität des Nachfolgers Petri auch die Milde und Güte eines Vaters redet. Mag der protestantische Kanonist Adolf Frantz den Papst deshalb auch der Anmaßung zeihen, jeder billig

1) Civiltà cattolica 15 Luglio 1905. La s. Sede e la secolarizzazione dei principati e dei beni ecclesiastici della Germania (1798—1805).

Digitized by Google

denkende Mensch würde Pius VII., hätte er anders gehandelt, der Pflichtvergessenheit anklagen. An die Übergabe dieses Breves knüpfte sich eine lange Reihe diplomatischer Verhandlungen, welche Rinieri besonders eingehend beleuchtet und die der damaligen österreichischen Diplomatie kein besonders günstiges Zeugnis ausstellen. [1])

Der Papst wandte sich auch an den Kurerzkanzler Dalberg, der aber bei allem guten Willen vermöge seiner Geistesrichtung nicht der rechte Mann war, um der gesunkenen Kirche zu helfen. „Daß er vielleicht hoffte, ein zweiter Luther zu werden", wie Adolf Frantz bemerkt, ist ein Verdacht, zu welchem Dalberg, wie ungünstig die Akten über ihn lauten mögen. auch nicht den mindesten Anlaß dargeboten (37). Nicht minder dankenswert ist die aus dem Archiv der Wiener Nuntiatur geschöpfte päpstliche Instruktion an Nuntius Severoli in Wien über das Conclusum in Regensburg, die man studieren muß, um ein Bild der unermeßlichen Verluste zu gewinnen, welche die deutsche Kirche erlitten. Sehr beachtenswert ist der Briefwechsel zwischen dem entthronten, aber jetzt mit deutschem Kirchengut ausgestatteten Großherzog von Toskana und dem Papst, dem er hinsichtlich der Besitzergreifung dieser Güter seine Gewissensbedenken offenbarte. In seiner väterlich milden, aber ernsten Antwort erläutert Pius VII. seine Stellung in dieser Frage gegenüber einem katholischen Fürsten, der sich bereit erklärt, den Weisungen des apostolischen Stuhles Folge zu leisten, und anderseits einem nichtkatholischen Regenten.

Auf die große Bedeutung des zweiten und ausführlicheren Teiles der gediegenen Arbeit läßt sich hierorts nur im Allgemeinen hinweisen. Unseres Bedünkens liegt der Kern derselben in dem vom Reichsreferendar Frank verfaßten Konkordatsentwurfe und der Erwiderung Pius VII. auf denselben. Hier begegneten sich das katholische Kirchenrecht und eine vom Einfluß der Zeitideen angehauchte Kirchenverfassung, welcher Pius VII. seine Genehmigung zu erteilen außer Stande war. Auch noch aus andern Gründen, unter denen die Furcht der Landesherrn vor der aus einem Reichskonkordat sich ergebenden Verstärkung der kaiserlichen Macht nicht die letzte Stelle ein-

1) Civiltà cattolica 16. Settembre 1905, pag. 641—652: Le fortune di un Breve pontificio all' Imperatore d'Austria (1803).

Digitized by Google

nahm, ist ein solches nicht zu Stande gekommen. Dalbergs Verhandlungen mit Napoleon bei der Kaiserkrönung Ende 1804 und Januar 1805 in Paris über diese weittragende Frage scheiterten an dem ebenso gerechten, wie gegen den Kaiserhof in Wien rücksichtsvollen Widerstand Pius VII. Es war genug an der Zerstörung des Besitzstandes der deutschen Kirche durch den ersten Konsul Napoleon auf dem Reichstag in Regensburg; von einem Wiederaufbau durch dem Imperator wollte der Papst nichts wissen.

Die Ausstattung der Schrift ist schön. Zu beklagen bleibt der Mangel lebendiger Titelkolumnen und eines soliden Registers.

A. Bellesheim.

Unterweisungen über die christliche Vollkommenheit. Von Peter Bürger, Priester der Gesellschaft Jesu. Zweite, verbesserte Auflage. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1905. 8°. (XI u. 692.) *M.* 5.—; geb. *M.* 6.50.

In deutscher Sprache besitzen wir nicht viele aszetische Werke, welche dem obigen gleichgestellt werden dürften. Blickt man auf die Klarheit der Darstellung, oder auf die Sicherheit und Ruhe des Urteils, oder auf Gründlichkeit der Lehre, so behauptet das Buch eine hervorragende Stelle. Alle falsche Überschwenglichkeit strenge vermeidend, läßt der Verfasser sein Gebäude erstehen auf den unverrückbaren Pfeilern der aristotelisch-scholastischen Seelenlehre und der Dogmatik der hl. Augustinus und Thomas von Aquin. Das bekundet die ganze Darstellung, namentlich aber an manchen Stellen besonders wichtige Gedanken, welche in Anmerkungen niedergelegt wurden. Eine Bereicherung hat diese zweite Auflage erfahren durch den sechsten Abschnitt über das Streben nach Vollkommenheit und die heilige Kommunion und die Bedeutung der christlichen Selbstliebe. Den letzten Abschnitt bildet die Lehre von der Freude. In der Tat, ist die höhere geistige und geistliche Freude der Affekt des Gemütes, mit welchem der Leser dieses tiefsinnige Buch aus der Hand legt. Kühn darf man behaupten, daß wir Katholiken in den Geisteskämpfen unüberwindlich feststehen, so lange wir uns in solche Werke vertiefen und ihrem erhabenen Inhalte nachkommen. α. β.

Digitized by Google

E. Le Camus, Bischof von La Rochelle und Saintes, **Falsche Exegese: Schlechte Theologie.** Brief an die Direktoren meines Seminars über die Theorien in Herrn A. Loisy's Schrift: Autour d'un petit livre. Mit Genehmigung des Hochw. Verfassers aus dem Französischen übersetzt von E. Nacke. Mainz, Verlag Druckerei Lehrlingshaus. 1906. IV u. 94 S. ℳ 1.50.

Die Übersetzung der verdienstvollen Schrift des Hochwürdigsten Bischofs E. Le Camus, in welcher die in Frankreich so großes Aufsehen erregenden Theorien Loisys kurz und präzis dargelegt und ernst und gründlich zurückgewiesen werden, ist mit Dank zu begrüßen. Die aktuellen Fragen über die neue fortschrittliche Exegese, die Entstehung der vier Evangelien, den Verfasser des vierten Evangeliums, die allmähliche Dogmenbildung, die Leugnung der Gottheit Jesu Christi und seiner Auferstehung, die Erklärung der Einführung eines Kirchensystems und kirchlicher Sakramente — das sind die wichtigsten Themen, die der Reihe nach einer kritischen Prüfung unterstellt werden. Die Übersetzung dieser gelehrten Schrift, welche wir einer jugendlichen Novizin im Kloster aus Mainz verdanken, verdient volle Anerkennung, indem in ihr die Schwierigkeiten des fachwissenschaftlichen Stoffes und noch mehr die nicht geringe Dunkelheit des von dem Verfasser „vielfach angewandten kunstvoll verschlungenen Periodenbaues" glücklich überwunden worden sind. Die Ausstattung entspricht der Würde des Verfassers und der Bedeutung des Gegenstandes. R.

Kuhnert-Leipoldt, **Wandkarte von Palästina bis zur Zeit Christi.** Maßstab 1 : 150,000, 200/135 cm. Aufgezogen auf beste Leinwand mit Stäben und Müllers Original-Karten-Ausstattung versehen. Dresden und Wien, A. Müller-Fröbelhaus 1905. ℳ 15.—.

Die Methode, nach welcher die Kuhnert'schen Karten entworfen sind, ist auf einfachen und klaren Gesetzen der Natur, Kunst und Wissenschaft aufgebaut und erzielt infolge der linksseitigen, also schrägen Beleuchtung eine hervorragend plastische Wirkung, leichte Lesbarkeit und wissenschaftliche Richtigkeit. — Das Land ist als Relief aus Gyps dargestellt gedacht und wird von Nordwesten beleuchtet. Diese Beleuchtnng bietet den großen Vorteil, daß die Schatten der Berge kräftig dargestellt werden, wodurch eine vorzügliche Fernwirkung und unübertreffliche Plastik erreicht wird. Das Kind braucht die sonst dargebotene Terrainzeichnung, eine scheinbare Plastik, nicht erst mittelst schwie-

Digitized by Google

riger Denkprozesse in eine natürliche Plastik umzusetzen, sondern es erscheinen unmittelbar Berge als Erhebungen, Täler als Rinnen usw. Es leuchtet sofort ein, daß eine Karte, nach diesen Prinzipien gezeichnet, ein Bild geben muß, das sich dem kindlichen Geiste unauslöschlich einprägt. Meer und Seen haben eine hellblaue, Flüsse eine dunkelblaue Färbung erhalten; trotzdem letztere recht kräftig erscheinen, stören sie das Landschaftsbild in keiner Weise. Die Auswahl der bezeichneten Ortschaften (schwarze, mit Rot ausgefüllte Kreise) ist sehr zweckmäßig, die Grenzen der Provinzen sind gut lesbar. — Der beigegebene Plan von Alt-Jerusalem entspricht allen pädagogischen Anforderungen. Somit können wir die Karte als ein hervorragendes Anschauungsmittel auf dem Gebiete des biblischen Geschichtsunterrichtes empfehlen, zumal die gediegene äußere Ausstattung der Karte allen Wünschen entspricht. Ldvgt.

Gesammelte Novellen. Von F. Riotte. Mainz, Verlag Druckerei Lehrlingshaus. 1905. 584 S. 3 Bändchen *M.* 3.—, geb. in einem Bande *M.* 3.50.

F. Riotte besitzt entschiedenes Talent zu fabulieren. Natürlich und frisch fließen die einzelnen Erzählungen in rascher Entwickelung dahin. Mit wenigen Strichen werden die Helden und ihr Tun charakterisiert. Gewählte Sprache und ideale Freude und Heiterkeit ist über diese 19 Novellen ausgegossen, vermischt mit gutem Humor. Sie zeichnen sich aus durch Originalität in Erfindung mannigfaltiger Situationen. Liebesglück ist offenbar mit Vorliebe behandelt. Die Saite der Tragik erklingt nur in ein paar Fällen. Schlüpfrigkeiten sind vollkommen ausgeschlossen, so daß diese Unterhaltungslektüre der heranwachsenden Jugend unbedenklich empfohlen werden kann. R.

S. 151: „Die Katholikenemanzipation in Großbritannien und Irland" ist der Name des Verfassers: Blötzer zu ergänzen.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

XXI.

Urkunden zur Definition der Unbefleckten Empfängnis der heiligsten Gottesmutter.[1]

(Von Stiftspropst Dr. A. Bellesheim in Aachen.)

Dem ersten Bande dieser bedeutenden Urkundensammlung, welche der Sekretär Papst Pius X. für die Fürstenbriefe mit besonderer Genehmigung Sr. Heiligkeit an das Licht gestellt, wurde in dieser Zeitschrift eine ausführliche Würdigung von mir gewidmet.[2] Mit welchem Vergnügen der hl. Vater diesen kostbaren Band angenommen, ersieht man aus seinem Schreiben vom 6. Februar 1905 an Msgre Sardi, welches passend an der Spitze dieser zweiten Abteilung prangt. Mit Recht nennt man den gegenwärtigen Papst einen gewiegten Praktiker, weil er von der Pike an gedient und, nach Bekleidung der stufenweise sich erhebenden Ämter der Hierarchie auf St. Petri Stuhl erhoben, den Reichtum seiner praktischen Erfahrungen zum Nutzen der allgemeinen Kirche herrlich verwertet. Ein solcher Ton redet ebenfalls aus dem Belobigungsschreiben an Msgre Sardi. Viele der mitgeteilten Urkunden, bemerkt der Papst, habe er gelesen, und er hege die Überzeugung, daß die Sammlung der Arbeiten so vieler bedeutender Theologen den Gnadenschatz, der in der Immakulata beruhe, offenbaren und das Vertrauen zu ihr steigern werde. Weiter erinnert der heilige Vater an die Klugheit und Umsicht Pius IX., welchen die Urkunden ein glänzendes Zeugnis

1) La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione da Mons. Vincenzo Sardi segretario dei brevi ai Principi di Sua Santità Pio X. canonico Vaticano. Volume secondo. Roma. Tipografia Vaticana. 1905. 4°. 723 pag. Lire 17.50.

2) Katholik 1905, I, 169—181.

Digitized by Google

ausstellten, und schließlich nährt er die Hoffnung, die Sammlung werde der Geistlichkeit zu reichem Genuß dienen.[1]) Auch dieser zweite Band des „riuscitissimo lavoro", wie der Papst ihn bezeichnend nennt, bildet eine Quelle wertvollen theologischen Materials für den Seelsorgerklerus, wie für die Vertreter der Dogmatik und der Kirchengeschichte im neunzehnten Jahrhundert.

Daß auch unter Benedikt XIV. (1740—1758), dem größten Theologen und Kanonisten, der seit der Glaubensspaltung St. Peters Stuhl eingenommen, Verhandlungen über die Definition der Immakulata stattgefunden, erfahren wir aus dem hier erstmals mitgeteilten Entwurf zur Abfassung einer dogmatischen Bulle. Dem Text derselben, welcher der Feder eines angesehenen, aber nicht benannten Prälaten entstammt, ist eine Darstellung der näheren Umstände vorausgesandt, unter welchen der Papst dem Prälaten seine Aufforderung kundgab, er möge zur Ausarbeitung eines Bullenentwurfes schreiten. Was den letztern selbst anbetrifft, so ist von vornherein klar, daß für die breite Öffentlichkeit derselbe keine Dienste leisten konnte. Im ersten Alinea sind die alttestamentlichen Texte mit wirklichen und vermeintlichen biblischen Vorbildern der Gottesmutter ohne jede Erklärung und dogmatische Begründung unvermittelt zusammengedrängt. Den verbindenden Übergang zu den von dem apostolischen Stuhle im Laufe der Zeit ergangenen Kundgebungen bildet die Stelle Lukas 1,63. Wie der stumme Zacharias sich eine Tafel erbat und durch Mitteilung des Namens Johannes den Streit zum Austrag brachte, so möge nun auch der päpstliche Stuhl nach lange beobachteter Zurückhaltung durch Erlaß einer Definition den Gemütern die heißersehnte Beruhigung spenden.

Am Schluß seiner Darlegungen, die außer den lehrhaften Schreiben der Päpste ihre Anordnungen im Gebiete der Devotion und des christlichen Lebens umfassen, bringt der Verfasser des Bullenentwurfs die Formel in Vorschlag: An der Heiligkeit der Empfängnis der Königin der Engel im ersten Augenblicke, in welchem ihre glückliche Seele geschaffen und dem Körper einge-

1) Dimostrerà lo studio e la ponderazione premessa dall' augusto nostro Predecessore Pio IX. alla solenne promulgazione del dogma. — Ci congratuliamo pertanto con Lei anche per questo riuscitissimo suo lavoro, che sarà accolto con gradimento specialmente dal clero.

Digitized by Google

gossen wurde, wie die allgemeine Frömmigkeit der Gläubigen festhielt und festhält, zu zweifeln, ist, so erklären wir, künftig nicht mehr gestattet.[1]) Außerdem wird vorgeschrieben, die Heiligkeit der Empfängnis in Gedanken, Schrift und Wort festzuhalten. Den Schluß bildet ein Wort der Entschuldigung für diejenigen, welche früher abweichender Meinung gewesen. Was man ungern vermißt, ist eine unzweideutige Hervorhebung des Grades der Glaubenssicherheit der unbefleckten Empfängnis, sowie der kirchenrechtlichen Strafen im Falle der Leugnung.

Zwischen diesem Aktenstück und den Bullenentwürfen unter Pius IX. liegt ein Zwischenraum von mehr als einem Jahrhundert. Der vorliegende zweite Band spendet deren nicht weniger als neun, von welchen der erste der Feder des berühmten Dogmatikers P. Giovanni Perrone aus der Gesellschaft Jesu entstammt. Eine glückliche Leistung ist das nicht. Sie erinnert an den theologischen Hörsaal, um nicht zu sagen an die Enge der Studierstube. Manichäer, Gnostiker, Collyridianer und der vermeintliche Brief der Priester von Achaja dürften wohl nicht mit Recht in einer solchen Urkunde einen Platz finden. Die vom Verfasser in einer Anerkennung vorgeschlagene Verbesserung scheint nicht geeignet, den üblen Eindruck, der sich mit dem Brief von Achaja verbindet, zu zerstreuen. Im Übrigen ist die ausgebreitete Gelehrsamkeit Perrones anzuerkennen, der außerdem in der Entscheidung selbst das Richtige getroffen hat.[2])

Die Arbeit Perrones fand keine Billigung. Wenn auch die Kritik, welche der aus dem ersten Bande der Urkunden als unerbittlicher Gegner der Definition bekannte Bischof Tizzani von Terni am Entwurfe Perrones übte, von Einseitigkeit nicht freizusprechen ist,[3]) so glaubten doch andere Rezensenten, wie der unbeschuhte Karmeliter Paul vom hl. Joseph, nicht unerhebliche Ausstellungen machen zu sollen. Der Dominikaner Spada und der Bischof Rosani von Erythrea hinwiederum haben den Entwurf genehmigt.[4])

Weiterhin läßt der zweite Band einen Blick in die Tätigkeit der am 8. Mai 1852 durch Pius IX. bestellten besondern Kongregation tun, die unter dem Vorsitz des Kardinals Raphael

1) Sardi II, 21. — 2) Sardi II, 25.
3) Sardi II, 39. — 4) Sardi II, 40.

Digitized by Google

Fornari[1]) tagte und zu welcher u. a. auch der damals allgemein verehrte Jesuit Carlo Passaglia als Konsultor gehörte. Aus ihrem Kreise stammt die „Zusammenfassung der Beweisgründe für den Verfasser des Bullenentwurfs", welche der Schrift, der Erblehre, der Einführung des Festes und dem Sinn der allgemeinen Kirche (sensus ecclesiae universae) entlehnt sind.[2]) Der letztere gelangt in den Urkunden der Päpste zum Ausdruck. Weiterhin ist zu nennen der zweite Bullenentwurf Quemadmodum ecclesia, dessen Stil den Herausgeber Migre Sardi zu dem Glauben neigt, er entstamme der Feder Passaglias. Wie immer dem sein mag, so bezeugt dieser Entwurf die Pius IX. auch anderweitig zugeschriebene Absicht, mit der Definition der Immaculata die Verwerfung der modernen Irrtümer zu verbinden. In diesem Entwurf wird auf den patristischen Beweis fast verzichtet. Statt dessen gelangen zur Erörterung die Wahrheiten über die Kirche, ihren Glaubensschatz und dessen im Lauf der Zeiten allmählig sich vollziehende Entwicklung. Zu den eingeschlossenen Glaubenswahrheiten zähle auch die unbefleckte Empfängnis, für deren Erhärtung der Verfasser nur einige wenige Stellen aus Kirchenvätern und Kirchenlehrern ins Feld führt. Auf die Kundgebungen der Päpste legt er dagegen den schärfsten Nachdruck. Der Entwurf der entscheidenden Stelle bedeutet schon eine starke Annäherung an die endgültige Fassung der Bulle Ineffabilis vom 8. Dezember 1854.[3])

Indem der Verfasser des Entwurfes die unbefleckte Empfängnis als Schutzwall der vornehmlichsten Glaubenswahrheiten wider die andrängenden Irrtümer bezeichnet, nimmt er eine erkleckliche Zahl der letztern unter sein Messer, wie: Leugnung

---

1) Über Fornari handelt Wiseman, Vermischte Schriften. 2. Abteil. S. 366.

2) Sardi II, 46. Silloge degli argomenti da servire all' estensore della bolla dommatica.

3) Sardi II, 69. Decernimus et definimus: Beatam Mariam Virginem, Dei genitricem a labe originalis peccati fuisse immunem, nec eo decreto divino comprehensam quo omnes Adami filii in ipso peccante peccaverunt, sed propter merita redemptoris, eiusdemque proprii filii, ab ea noxa ita fuisse praeservatam, ut in conceptione sua, id est in eo momento quo illius anima benedicta a Deo creata fuit et cum corpore coniuncta, originalem maculam minime contraxerit sed gratia sanctificante fuerit misericorditer repleta.

Digitized by Google

der Erbsünde, der Gottheit Christi, moderner Eudämonismus, die Verfälschung vieler Dogmen, von denen man die Namen nur deshalb beibehalte, um ihnen einen durchaus abweichenden Sinn zu unterstellen. Offenbar tritt hier die theologische Gelehrsamkeit des Verfassers zu stark in den Vordergrund. Ganz abgesehen davon, daß die Zahl der behandelten Irrtümer gering ist und der Verfasser dem ganzen Ideengang entsprechend die auf die sittliche Verderbnis sich beziehenden bevorzugt, ermangelt ihre Form der notwendigen plastischen Kraft, um auf große Massen zu wirken. Kein Wunder, wenn auch dieser Entwurf Gnade zu finden nicht vermochte.

Mit den Worten In mysterio anhebend, geht der dritte Entwurf von der ewigen Erwählung Marias zur Muttergottes aus. In Voraussehung des Sündenfalles hat Gott sie dem Erlöser als Mutter bestellt. Die Vorbilder des alten Bundes sind reichlich in die Darstellung verwoben, der Väterbeweis ist mager. In eigenartiger Weise sind die Bemühungen der römischen Kirche, der Mutter und Lehrmeisterin aller Kirchen, verwertet, indem der Verfasser das auffallende und lange Stillschweigen derselben zu Gunsten der Immaculata kühn in die Wagschale wirft. Die Kirche hätte es brechen müssen, wenn die stets weitere Kreise ziehende Immaculata-Bewegung einen Verrat am katholischen Glauben dargestellt hätte.[1]) Was Pius IX. in dieser Beziehung geleistet, schlägt der Verfasser hoch an.[2]) Die eigentliche Entscheidung erinnert namentlich in ihrem negativen Teile an die

1) Sardi II, 82. Namque si ecclesia nec approbat, nec tacet nec patitur, cum aliquid vel contra sanam doctrinam, vel contra bonos mores in christiano populo oriri cognoscit, quanto magis romana ecclesia, cui apostoli totam doctrinam cum sanguine profuderunt, et in qua solum inviolabiliter fuit custodita religio, et a qua strenue constanterque omnes omnium temporum errores semper damnati et profligati fuerunt, suam vocem attollere haud omisisset, si pietatem cultumque erga deiparae conceptionem quovis modo fidei integritati adversari existimasset. Facundo igitur suo illo silentio mirifice significavit huiusmodi fidelium pietatem cultumque non solum catholicae fidei veritati nullo prorsus modo refragari, verum etiam cum proprio suo sensu ac traditione plane congruere.

2) Sardi II, 93—101. Breve relazione di quanto si è operato dalla Santità di Nostro Signore . . . sull' argomento dell' immacolata concezione.

Digitized by Google

Bulle Pius IX.[1]) Im fünften Entwurfe, welcher mit den Worten beginnt: Deus cuius viae misericordia, hat der Herausgeber die ausgestrichenen Stellen des vierten Entwurfes am Rande beigefügt und nebstdem die im Texte veränderten Sätze durch Kursivschrift hervorgehoben. Überwiegend begegnet man den letztern in den Abteilungen 12—18, welche die Stellung der römischen Kirche zu dieser Frage beleuchten. Außerdem besitzt dieser Entwurf den Vorzug größerer Übersichtlichkeit, was der Kritik der zu diesem Zwecke berufenen theologischen Kommission zu danken ist.[2])

Am 22. März 1854 hatte nämlich Pius IX. eine Kongregation von 21 Kardinälen mit dem Auftrage bestellt, die „schwerwiegende Frage der unbefleckten Empfängnis zu prüfen." Für sämtliche Verhandlungen wurde das große päpstliche Stillschweigen vorgeschrieben, jedem Kardinal die Verwendung eines einzigen Geistlichen als Beraters gestattet und endlich die gewissenhafte Rückgabe aller vom Papste den Kardinälen geliehenen Drucksachen an Se. Heiligkeit angeordnet.[3]) Im Zusammenhang damit tagte eine Kommission von angesehenen Theologen als Konsultoren zweiter Ordnung, in deren Tätigkeit die mitgeteilten Protokolle ihrer Sitzungen im Quirinal unter dem Kardinalstaatssekretär Antonelli einen Blick gestatten.[4]) Übersichtlich sind deren Anträge auf Verbesserungen der Bulle in einem kurzen Bericht zusammengestellt, welcher am 28. Oktober 1854 den Kardinälen für die Sitzung des 3. November zugestellt wurde.[5]) An dieser Sitzung beteiligten sich außer sieben Kardinälen auch die Theologen, um am fünften Entwurfe der Bulle eine äußerst freimütige Kritik zu üben. Am weitesten dürfte von seinem Rechte wohl der päpstliche Generalvikar Kardinal Patrizi Gebrauch gemacht haben. Mit unverständlicher Zähigkeit ist er bei der Behauptung geblieben „bis zu einem gewissen Punkte ist die Bulle eher Dissertation, als etwas anderes. Er wünsche, der Papst möchte von Anfang an in eigener Person sprechen."[6]) Dem Kardinal Brunelli kam die Bulle sogar vor wie eine polemische Abhandlung. Im Gegenteil solle jene sich

1) Sardi II, 87, 125. — 2) Sardi II, 125.
3) Sardi II, 89. — 4) Sardi II, 142.
5) Sardi II, 149. — 6) Sardi II, 167.

Digitized by Google

stützen auf das Lehramt der Kirche, nicht auf Bücherweisheit. Dem gegenüber traten die Kardinäle Caterini und Antonelli zu Gunsten des fünften Entwurfes ein. Jener, der nachmalige vieljährige hochverdiente Leiter der Konzilskongregation betonte, diese Bulle trage ein neues Gepräge, ein Vergleich derselben mit andern sei ausgeschlossen. Deshalb müßte man die Definition ohne weiteres vorlegen, oder sie mit Beweisgründen stützen. Und durchaus sachgemäß fügte Antonelli bei, er belobe die Tätigkeit der Theologen, betone die nach der voraufgegangenen Widerlegung der Einwürfe erreichte Eintracht der Gesinnungen und weise hin auf die enge Verbindung der beiden Teile der Bulle. Wer einen angreife, zerstöre damit den andern.[1])

Gegen Mitte November 1854 hatten sich bereits aus allen Ländern der Welt zahlreiche Bischöfe zur Teilnahme an der Vorbereitung an der Immaculatafeier und dem wichtigen Akte des 8. Dezember in Rom versammelt. Nachdem der siebente Entwurf der Bulle, mit den Worten Ineffabilis Deus anhebend, in Abteilung 20 der Antworten des Episkopates auf das Rundschreiben Pius IX. vom 2. Februar 1849 gedacht, glaubte der heilige Vater ihn den an der Kurie anwesenden fremden Oberhirten zur Begutachtung unterbreiten zu sollen. Zu diesem Zwecke ließ er auf Montag 20. November 1854 unter dem Vorsitze der Kardinäle Brunelli, Caterini und Santucci und unter Beiziehung deren Theologen sämtliche Bischöfe zu einer Beratung im Vatikan ersuchen. Die Protokolle, welche Msgre Pacifici über die vier Sitzungen der Bischöfe verfaßt, hat Sardi zum Abdruck gebracht. Hierorts können wir nur im allgemeinen mitteilen, daß zahlreiche Kritiker zum Worte gelangten, unter welchen die Erzbischöfe Karl August Graf Reisach von München-Freising und Paulus Cullen von Armagh in Irland besondere Erwähnung beanspruchen. Stark griffen in die Erörterungen ein die Jesuitenväter Perrone, Passaglia und Schrader. Längere Zeit beanspruchte die Beleuchtung der Frage, ob zwei Texte der heiligen Augustinus und Ambrosius beizubehalten seien oder nicht. Gegen

1) Sardi II. 168. Caterini bemerkte: Esser questa una bolla di nuovo conio, e non poter prendersi norma dalle altre, e che perciò, o bisogna formolare la bolla senz' altro, o aggiungere ad essa molti argomenti che la corroborino.

Digitized by Google

die Beibehaltung beider Stellen stimmten unter andern der Erzbischof von Posen, der Fürstbischof Förster von Breslau und der Bischof v. Ketteler von Mainz. Für Augustinus und gegen Ambrosius stimmte Erzbischof v. Rauscher von Wien, beide Texte wünschte beibehalten Erzbischof v. Reisach von München, die endgültige Entscheidung wurde Pius IX. überlassen.[1])

„Glücklicherweise", schreibt Msgre Sardi, „haben sich die Bemerkungen der Bischöfe zum siebenten und letzten Entwurf der Bulle im Archiv erhalten." Aus den unverkürzt abgedruckten Texten seien einige Notizen hier eingefügt. Erzbischof v. Reisach beanstandet den Satz piam sententism fuisse et esse constantem catholicae ecclesiae doctrinam, wenn damit eine doctrina expressa bezeichnet werden solle. Er bringt eine andere Fassung in Vorschlag (constantem ecclesiae fidem) und beantragt ferner in der Bulle eine Erwähnung der Berufung der Bischöfe nach Rom, damit sie Zeugen der feierlichen Entscheidung sein möchten. Ein Gutachten, welches heute im Lichte der geschichtlichen Entwicklung sich befremdend ausnimmt, hat Erzbischof v. Rauscher von Wien, Rom 24. November 1854, erstattet. Im Hinblick auf die bestehenden religiösen Gegensätze und die vom Geiste des Christentums abgelenkte Weltanschauung, beantragte er, die Definition in der Weise zu begründen, in der von der Kirche stets vorgetragenen Sündenlosigkeit der heiligsten Mutter Gottes sei ihre unbefleckte Empfängnis eingeschlossen gewesen. Für die Definition selbst wünscht er nach dem Vorgange des Tridentinum gegenüber den Griechen in Sachen der Auflösung der Ehe durch Ehebruch eine negative Fassung. Selbstverständlich hat dieser Antrag aller Wirkung ermangelt.[2])

Schnurstracks läuft diesen Äußerungen entgegen ein an demselben Tage in Rom ergangenes Schreiben des Erzbischofs von Sydney in Australien Johannes Beda Polding aus dem Benediktinerorden. In England geboren, in einem freien Lande, inmitten eines unübersehbaren Gewimmels religiöser Meinungen seine Tätigkeit entfaltend, möchte er in der Definition eine von der Fülle der Zeiten geforderte Stärkung des Glaubens der Katholiken erblicken. Nichtkatholiken können hier zunächst gar nicht in Betracht kommen. Anderseits hegt Polding keine Be-

1) Sardi II, 205. — 2) Sardi II, 219.

Digitized by Google

fürchtung, es könnten aufrichtig nach Wahrheit strebende Protestanten, wenn sie den Glauben an die Gottheit Christi noch nicht verloren, an der Definition Anstoß nehmen. Ganz im Gegenteil: Das Unterbleiben müßte Zweifel an der Festigkeit unseres Standpunktes bei ihnen wecken.[1]) Als warmer Verteidiger der Zeitgemäßigkeit der Definition leuchtet auf Grund seines Briefes an Pius IX., Rom 24. November, ein heiligmäßiger Mann, der Bischof von Marseille Eugen de Mazenod, Stifter der heute im deutschen Reich und in den deutschen Kolonien segensreich wirkenden Genossenschaft der Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis. Kundgebungen solcher Art gegenüber fallen der lateinische Brief eines anonymen Engländers, wie auch das durch Anmaßung des Tones und eine ihm die Wage haltende Unwissenheit in theologischen Fragen gekennzeichnete Schreiben des Abbé Laborde an Pius IX. elend in den Staub.

Während das hl. Kollegium im geheimen Konsistorium am 1. Dezember seine Zustimmung zur Verkündigung der Definition am 8. Dezember erteilte, wurden seine Mitglieder nochmals zu einer gutachtlichen Äußerung über die Bulle herangezogen. Am 18. November stellte Mgre Pacifici sämtlichen Mitgliedern den Text des achten Entwurfes mit der Bitte zu, ihre Bemerkungen dem hl. Vater überreichen zu wollen.[2]) Von achtzehn Kardinälen liegen die Äußerungen vor. Hierorts sei mitgeteilt, daß Patrizi und Altieri in dem Aktenstück eher eine stark mit Polemik gemischte theologische Abhandlung, denn eine lehrhafte Papstbulle erblicken, daß Cagiano und Cosenza jeden Hinweis auf den Orden der Dominikaner ausgeschaltet wünschten, daß Stercks (Mecheln) am Schluß einige Worte über Marias Tugendleben einzufügen bittet. Das Gutachten des Kardinals Wiseman berücksichtigt sehr furchtsam die geistigen Strömungen in England und Deutschland. Der Definition selbst seine vollste Zustimmung spendend, möchte er die Form der Bulle in Ansehung ihres stark polemischen, dagegen zu wenig lehrhaften Tones tadeln. „Wie ich sehe", fährt er fort, „befürchten einige deutsche Prälaten stark eine Erbitterung der Protestanten, wenn die Definition in scharfe Worte gekleidet würde. Für England kann nur eine Form mir Bedenken einflößen, und zwar die nämliche, die meiner Ansicht nach mehr

1) Sardi II, 228. — 2) Sardi II, 241. — 3) Sardi II, 291.

Digitized by Google

als jede andere auch in Deutschland erbittern würde. Sie steht S. 36 und lautet: ‚semet poenis a iure statutis subicere'. Höchst wahrscheinlich wird man das von den körperlichen oder persönlichen Bestrafungen der Irrlehrer verstehen." Demnach stellt Wiseman den Antrag, es möchte in dem am 8. Dezember vom hl. Vater selbst zu verkündenden Dekrete jede derartige Formel vermieden werden, wenn man auch glaube, in der nachher auszufertigenden Bulle, die nur engere Kreise interessiere, einer damnatorischen Klausel nicht entraten zu können.[1])

Wenn der englische Kardinal mit Bezug auf andere Konfessionen Bedenken in den Vordergrund rückt, dann hat der Kardinal Schwarzenberg von Prag den Mut, auch Rücksichten der Politik ins Treffen zu führen. An der Bulle selbst läßt er kaum ein gutes Haar, denn für ihn bildet sie eine Quelle unaufhörlicher theologischer Zänkereien. Sie verdient nur ein Schicksal, nämlich in eine neue Form gebracht zu werden. Was werden Protestanten, Hussiten und Panslavisten sagen? „Denn namentlich zur Unterdrückung der seit 1878 erneuerten hussitischen und panslavischen Sympathien bin ich vom hl. Stuhl entsandt worden." [2]) Einen unheimlichen Eindruck wird jeder Leser aus diesem Schriftstück empfangen.

Allerdings standen dem achten Entwurf der Bulle bedeutende Veränderungen bevor, aber in einem ganz andern Sinne, als der Erzbischof von Prag sich eingeredet hatte. Seit Einleitung der Verhandlungen über die Definition der unbefleckten Empfängnis hatte Pius IX. die endgültige Entscheidung in dieser ebenso die Hauptlehren des Christentums, wie das Tugendleben der Gläubigen tief berührenden Frage sich persönlich vorbehalten. Am 4. Dezember 1854 Nachmittags fünf Uhr traten die Kardinäle Patrizi, Wiseman, Brunelli, Recanati, Antonelli, Caterini und Santucci beim Papst zu einer Beratung zusammen, in welcher die in fünf Sitzungen 20. bis 24. November der Bischöfe erhobenen Bedenken verlesen, besprochen und dann die Kardinäle Wiseman, Brunelli, Caterini, Santucci und Msgre Pacifici mit der Abänderung der Bulle durch den Papst beauftragt wurden. Nur ein einziges Mal sind diese Kardinäle mit Pacifici in der Wohnung Brunellis zusammengetreten. Welches

1) Sardi II, 291. — 2) Sardi II, 295.

Digitized by Google

Ergebnis sie erzielt, wird nicht angegeben. Lag ein solches vor, so hat es den Papst nicht befriedigt.

Jetzt, nach diesen unzähligen Beratungen, Gutachten, Kritiken, greift Pius IX. machtvoll ein. In letztem Augenblicke erteilte er dem Msgre Pacifici den Befehl, der Bulle folgende Gestalt zu verleihen. In erster Linie sei die Tätigkeit der Kirche zu erwähnen, dann die der Kirchenväter, mit andern Worten, der erste und der zweite Teil des Entwurfes hätten ihre Stellen zu wechseln. Wie im ersten Entwurfe seien die Tätigkeit der Kirche und der Väter, wie auch die Überlieferungen nur in globo anzuführen. Sodann gebot der Papst, ihm einzig und allein diese endgültige Form der Bulle zu unterbreiten, jede anderweitige Beratung lehne er ab, auf jedes weitere Gutachten verzichte er. Gewissenhaft hat Pacifici die Weisungen seines erhabenen Gebieters zur Ausführung gebracht, worauf der hl. Vater den Druck der Bulle anordnete. So darf man kühn behaupten: In ihrer endgültigen Gestalt erscheint die Bulle Ineffabilis Deus als das Werk Pius IX. Von ihm geplant, gefördert, endgültig beschlossen, ist die Lehre der unbefleckten Empfängnis auch in der von seiner Weisheit gewählten Form der katholischen Welt zur Mitteilung gebracht worden.

Was die sehr ansprechenden Mitteilungen dieses Bandes über die erhabenen Zeremonien des 8. Dezember 1854, die Auszüge aus den zustimmenden Schreiben der Bischöfe und das von Msgre Sardi noch nachträglich aufgefundene lateinische Gutachten des Augustiner-Eremiten Joseph Palermo (315—394) betrifft, so seien die Leser damit auf den zweiten Band selbst verwiesen.

Digitized by Google

XXII.

Über die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte.

(Von Fr. Thomas Esser, Ord. Praed.)

(Fortsetzung.)

Da wir einmal bei der darstellenden Kunst sind, wollen wir gleich hier schon ein Rosenkranz-Bild anreihen, das sich im Museum des Heidelberger Schlosses befindet. Mone, der dieses Gemälde als „eine der hervorragendsten Kunstleistungen" ansieht, welche einst von den Bruderschaften des Rosenkranzes in jenen Gegenden veranlaßt worden sind, glaubt, dasselbe sei um 1470 entstanden.[1]) Nach den von uns, besonders im zweitletzten Aufsatz, dann auch in diesem weiter unten gegebenen Anhaltspunkten müssen wir dasselbe aber wenigstens um 15 Jahre später ansetzen. Das Bild ist länglich (183 cm breit und 78 cm hoch), auf Goldgrund gemalt und entstammt einem unbekannten Meister der oberdeutschen Schule. Dasselbe stellt drei nebeneinander gestellte und sich berührende Kränze von Rosen dar, die zwischen je 10 Rosen von je fünf Rundbildchen durchbrochen sind. Jeder Kranz besteht aber aus 50 kleineren Rosen und 5 größeren, die durch Bemalung zu Bildchen umgestaltet sind. In der Höhe des mittlern Kranzes ist ein Rundbildchen mit dem Namenszug Jesus IHS angebracht, da die Anordnung so geschickt gemacht ist, daß in diesem Kranz ein Geheimnis, statt in ein Rundbildchen, in die Mitte des Kranzes gesetzt wurde. Dadurch wurde ein Rundbildchen frei, und der Künstler konnte durch jene allgemeinere Darstellung des Namens Jesus dem Bilde in der Höhe einen befriedigenden Abschluß geben. Das Geheimnis, das der Maler innerhalb des mittlern Kranzes darstellte, ist die Krönung Marias. Diese bildet demnach den Mittelpunkt des ganzen Gemäldes. Die Rosen des linken Kranzes sind weiß, die des rechten rot, und die des

1) Die bildenden Künste am Bruhraine S. 59. Albert Mays, dem wir in der Beschreibung des Bildes folgen, weist es in seinem Verzeichnis der Bilder in der städtischen Kunst- u. Altertümer-Sammlung (Bild 370) allgemeiner der 2. Hälfte des 15. Jahrhs. zu.

Digitized by Google

mittlern gülden. Im Innern des weißen Kranzes ist Maria dargestellt, wie sie dem hl. Dominikus erscheint und ihn über das Rosenkranz-Gebet unterrichtet, indem sie ihm eine weiße Rose überreicht. Der Künstler scheint den hl. Dominikus auf seinem Zuge zur Bekehrung der Albigenser haben darstellen zu wollen; denn hinter dem Heiligen steht sein Schimmel, und neben ihm sind mehrere Begleiter zu Pferde. Zur Seite sieht man Wald, Landschaft und einen Fluß (den Neckar), im Hintergrunde ein Schloß (das Heidelberger). Inmitten des roten Kranzes (rechts) ist der hl. Dominikus im Glorienschein auf der Kanzel dargestellt, wie er einem in Goldbrokat gekleideten Manne den Rosenkranz überreicht. Außer der Kanzel sieht man einen Altar, Fenster und Pfeiler des Seitenschiffes der Kirche. Der mit Porträt-Ähnlichkeit dargestellte Mann ist wahrscheinlich Friedrich der Siegreiche, der im J. 1476 das Dominikaner-Kloster in Heidelberg erbaute und mit ansehnlichen Gütern, besonders mit den von Abt und Konvent des Klosters zu Sinzheim zwei Jahre vorher erkauften Besitzungen in St. Gilgen, ausstattete. In den Zwickeln, die durch den gradlinigen Abschluß des Bildes und die Berührungspunkte der Kränze gebildet werden, sind acht Engel angebracht, die die Kränze halten. — Worauf uns hier alles ankommt, sind die Geheimnisse. Diese aber sind in den Rundbildchen des Kranzes von weißen Rosen: die Verkündigung, die Heimsuchung, die Geburt, die Aufopferung und das Wiederfinden im Tempel; in dem Kranz von roten Rosen: Getsemani, Geißelung, Dornenkrönung, Kreuztragung und Kreuzigung; im mittlern Kranz von gelben Rosen: die Auferstehung, die Himmelfahrt, die Sendung des heiligen Geistes, die Aufnahme Marias in den Himmel. Diese glorreichen Geheimnisse gruppieren sich um das Hauptbild, die Krönung Marias, herum. Auf dem Mittelbilde kniet Maria vor der allerheiligsten Dreifaltigkeit: der Vater mit dem Szepter, der Sohn mit der Weltkugel, der heilige Geist darüber und zwischen beiden als Taube. Über dem Ganzen schwebt ein Engelpaar, das auf einem Kissen einen Rosenkranz als Schmuck Marias hält.

Gewiß ist das eine der ältesten und zugleich glücklichsten Darstellungen der noch jetzt gebräuchlichen fünfzehn Geheimnisse des Rosenkranzes. Im südlichen Deutschland werden von dieser Zeit an solche Darstellungen immer häufiger, obgleich noch lange

Digitized by Google

nicht alle in der Auswahl der fünfzehn Geheimnisse ganz übereinstimmen. Zunächst verdient unter diesen ein prächtiges Wandgemälde in der Kirche des württembergischen Städtchens Weilheim unter Teck unsere Aufmerksamkeit. Dieses freundliche Städtchen liegt in einem anmutigen Alptälchen (Neidlinger Tal), $1^1/_2$ Stunden südöstlich von der Oberamts-Stadt Kirchheim. Dort hatte der Herzog Berthold von Zähringen ein Benediktinerkloster gebaut, in das im Jahre 1089 zwölf Mönche aus dem berühmten Kloster Hirschau einzogen. In der sog. Reformation fiel dieses Kloster den Religions-Stürmern zum Opfer, und nun muß die herrliche Stiftskirche als protestantische Pfarrkirche dienen. Übrigens ist dieses nicht mehr die ursprüngliche Kirche; diese ist spurlos verschwunden; an ihre Stelle trat in den Jahren 1489 bis 1495 die gegenwärtige, in einfacher deutscher Bauart hergestellte ansehnliche Kirche. Das dreischiffige Langhaus schließt mit einem fünfseitigen Chor ab, in dem noch heute die gutgeschnitzten Chorstühle stehen.

Der reichste Schatz, den die Kirche birgt, sind die alten Wandgemälde, in denen sich ein frommer und schwungvoller Sinn entschieden ausspricht. An Großartigkeit, Lieblichkeit und innig erhabener Auffassung übertrifft alle anderen der einer geschickten Künstlerhand aus dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts angehörige Rosenkranz.[1])

Das meisterhaft ausgeführte Bild befindet sich an der nördlichen Wand, ziemlich nahe der nordwestlichen Kirchenecke. Sein viereckiger Rahmen ist 4,870 m hoch und 3,552 m breit. Das Gemälde stellt drei in einander geschachtelte Rosenkränze dar, von denen der äußerste aus weißen, der mittlere aus roten und der innerste aus gelben oder goldenen Rosen gebildet ist. Jeder der Kränze ist durch fünf Rundbilder, welche die sog. Geheimnisse des Rosenkranzes darstellen, in fünf gleiche Teile abgeteilt. Der Durchmesser dieser Rundbilder beträgt im äußern (oder weißen) Kranze 0,773 m, im mittlern (oder roten) 0,701 m, und im innern (oder goldenen) Kranze 0,572 m. Das Feld innerhalb des goldenen Kranzes enthält im Mittelgrunde die allerseligste Gottesmutter Maria mit dem Jesuskindlein, dem ein Engel einen

1) Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie (5. Aufl. mit Wernicke bearb.) Leipzig 1885, II, 756, sagt: „von einem ausgezeichneten Meister schon unter Dürerschem Einfluß."

Digitized by Google

Blumenkorb darbietet; den Hintergrund bildet ein Rosengelände, an dem Engel Blüten pflücken, während andere im Vordergrunde sie zum Kranze winden.

Über dem äußersten Rosenkranz ist die allerheiligste Dreifaltigkeit in größerm Maßstabe ausgeführt: Gott Vater mit der Kaiserkrone, zu seiner Rechten Christus mit der Königskrone; beide sitzen auf dem gleichen Throne, über ihnen und gleichmäßig zwischen ihnen schwebt der hl. Geist in Gestalt einer Taube. Der Vater hält die Weltkugel unter der linken Hand und erhebt segnend die rechte gegen den Sohn; dieser legt die rechte Hand auf die Weltkugel und hält in der Linken das Zepter. Zu beiden Seiten schweben Engel mit den Marter-Werkzeugen des Erlösers.

Unter dem Rosenkranz ist die betende Christenheit dargestellt: in der linken Ecke (vom Beschauer) die Geistlichen mit dem Papst, in der rechten die Laien mit dem Kaiser an der Spitze.

„Durch das ganze Kunstwerk weht ein tiefer, frommer Sinn, der sich bis auf scheinbar unbedeutende Einzelheiten erstreckt; so finden wir z. B. die äußerst sinnige Anordnung in der Wahl der jedem Kranze eigentümlichen Rosenfärbung, indem der Kranz mit weißen Rosen die Erinnerung aus der Kindheit, der mit roten die Passion und der mit goldenen die Zeugnisse der Verherrlichung des Erlösers enthält." So urteilt ein Protestant über dieses „nach Idee und Anordnung bewunderungswürdige Gemälde".[1] Und ein anderer Beurteiler sagt: „Das ganze ist von dem großartigsten und zugleich lieblichsten Eindruck, je nachdem das Auge mehr auf dem obern oder den unteren Teilen des umfassenden Gemäldes verweilt. Die Lehre und Geschichte des Heils ist in erhabener Weise vorgestellt, und es ist in der Wahl der Kränze sinnig und bedeutsam, daß der weiße die Erinnerungen an die Kindheit, der rote das Gedächtnis der Passion, der goldene die Zeugnisse der Verherrlichung des Erlösers trägt. In der Anordnung sind auch die einzelnen Szenen ungezwungen und ansprechend."[2]

---

1) Paulus in: Jahreshefte des Württembergischen Altertums-Vereines. Stuttgart, VII. Heft. Mit Abbildung.

2) C. Grüneisen in: Kunstblatt, herausgeg. von Ludw. von Schorn, 21. Jahrg. 1840 (Stuttgart u. Tübingen), S. 416 f. Vgl. Hausleutner, Schwäbisches Archiv II, 155 ff. — Grüneisen, Beschreibung älterer Werke der Malerei in Schwaben, S. 29 ff.

Digitized by Google

Die in den Rundbildern dargestellten Geheimnisse nun sind, in dem Kranz von weißen Rosen: 1. Die Verkündigung; 2. die Heimsuchung; 3. die Geburt Christi und Anbetung der Hirten; 4. die Anbetung der hl. drei Könige; 5. die Darstellung im Tempel. — Die in dem mittlern Kranz mit roten Rosen dargestellten Bilder aus dem Leiden des Heilandes sind die jetzt beim Rosenkranz üblichen schmerzhaften Geheimnisse. — Der Kranz mit goldenen Rosen enthält Darstellungen: 1. von der Auferstehung; 2. von der Himmelfahrt des Herrn; 3. von der Herabkunft des hl. Geistes über die um Maria versammelten Apostel; 4. von dem Tod Marias; die Apostel stehen ihr bei; 5. von der Auferstehung von den Toten und vom Weltgericht.

Hier stimmen die Darstellungen noch nicht vollkommen mit den nach und nach stehend gewordenen Geheimnissen überein. Aber jedenfalls geht soviel mit Sicherheit hervor, daß damals im südlichen Deutschland bereits fünfzehn fest abgegrenzte Betrachtungs-Gegenstände beim Rosenkranz, und zwar in den angegebenen drei verschiedenen Gedanken-Reihen, zum Durchbruch gekommen waren.

Dasselbe ergibt sich auch aus einem andern Kunstwerk aus derselben Gegend: wir meinen den prächtigen aus Lindenholz geschnitzten Rosenkranz in der Wallfahrtskirche auf dem Kirchberg bei Volkach in Unterfranken. Derselbe wurde von dem berühmten Meister Dill (Hans Tilmann Riemenschneider) von Würzburg im Jahre 1521 angefertigt.[1]) Das Schnitzwerk hängt am Scheidebogen des Chores frei herab, so daß sich die Bilder gegen die Luft abheben. Das Hauptbild stellt eine 1,532 m große Mutter Gottes mit dem Jesuskinde auf einer Mondsichel stehend und von Engeln umgeben dar. Das ganze wird von einem 2,334 m hohen langrunden Kranz von abwechselnd weißen und roten Rosen eingeschlossen. In diesem Kranz befinden sich fünf, etwa 0,437 m im Durchmesser haltende, erhabene Schnitzereien, Rosenkranz-Geheimnisse darstellend. In dem offenen Raum

1) Vgl. Becker, C., Leben u. Werke des Bildhauers Tilman Riemenschneider 1849; Weber, Ant., Leben u. Wirken des Bildhauers Dill Riemenschneider. 2. Aufl., Würzburg 1888. — Auf dem wahrscheinlich von seinem Sohne Jörg verfertigten Grabstein Meister Dills (gest. 1531) liegt seine kräftige Gestalt, bartlos, im Ratsherrnkleide, mit dem Rosenkranz in der Hand. S. die Abbildung bei Becker, Taf. 1.

Digitized by Google

zwischen der Hauptgestalt und dem Rosenkranz schweben oben zwei mit weitfaltigen Gewändern bekleidete Engel, die eine Krone über Marias Haupt emporhalten; zwei andere Engel in der Mitte spielen die Laute; von anderen zwei unten, in ähnlichem Wurf wie die oberen gekleidet, spielt einer die Harfe (den Psalter), während der andere auf ein aufgeschlagenes Buch hinweist. Der Ausdruck in den Köpfen, der natürliche Faltenwurf, besonders aber die meisterhaften Hochschnitzereien in den fünf Rundbildern lassen das Werk als eine der besten Arbeiten Riemenschneiders erscheinen. Das Ganze ist in der Weise der besten altdeutschen Schnitzwerke bemalt und teilweise vergoldet.[1]) — Die in den Rundbildern enthaltenen Darstellungen sind aber folgende: Verkündigung; Besuch bei Elisabeth; Geburt Christi; Anbetung der Weisen; Tod Marias. Auch diese fallen mit den jetzt üblichen Geheimnissen nicht zusammen; aber sie zeigen, wie diese sich damals allmählich Bahn brachen.

Vielleicht könnte zu diesem Beweise auch der von Veit Stoß 1518 geschnitzte Rosenkranz in der St. Lorenzkirche zu Nürnberg herangezogen werden.[2]) Auch dieses berühmte Schnitzwerk hängt im Chor frei vom Gewölbe herab. In der Mitte ist überlebensgroß der Gruß des Engels an Maria dargestellt; ringsherum schließt sich ein ungeheuerer Kranz von Rosen, der durch fünf Tafeln unterbrochen und in Teile von je 8 Rosen abgetrennt wird. Über demselben thront Gott Vater, zu dessen beiden Seiten noch zwei andere Tafeln angebracht sind. Auf diesen sieben Tafeln oder Rundbildern sind die sog. sieben Freuden Marias dargestellt. Den Künstlern sind natürlich große Freiheiten erlaubt; aber wahrscheinlich ist hier der Kranz von Rosen bloße Verzierung, ohne daß der Künstler die nach demselben genannte Andacht ausdrücken wollte. Auch der Gebetskranz, der noch um den Kranz von Rosen herumhängt, so daß die beiden

1) Abbildungen bei Becker (Taf. 5) u. Weber; ferner im Kalender für kath. Christen auf das Jahr 1862, Sulzbach (22. Jahrg.). S. 103 f.

2) Lübke, Gesch. der Plastik, 3. Aufl., II, Fig. 407 f.; Lübke, Gesch. der deutschen Kunst, Stuttg. 1890, S. 491; Wolff, Nürnbergs Gedenkbuch, Taf. 52; von Rettberg, Nürnbergs Kunstleben 146; Dohme, Kunst u. Künstler I, 650, 16 f. (von Bergau); Bergau, Der Bildschnitzer Veit Stoß u. seine Werke (mit Photographien von Schrag in Nürnberg).

Digitized by Google

mit Quasten versehenen Ende herunterhangen, ist kein Rosenkranz; denn er besteht aus 65 Perlen oder Körnern, deren 5 größere die übrigen in 6 Absätze von je 10 abteilen.

Dasselbe ist — um das hier nebenbei zu bemerken — der Fall mit anderen sog. Rosenkranztafeln, die besonders in Bayern häufig vorkamen, und die ihren Namen von dem das Hauptbild umgebenden Kranz hatten, während sie mit der Rosenkranz-Andacht nicht das geringste zu tun hatten. So befindet sich z. B. im Germanischen Museum in Nürnberg ein ähnliches Schnitzwerk des genannten Künstlers Veit Stoß, das ein großes Kreuz darstellt, umgeben von einem aus 55 Rosen gebildeten Kranz. Über dem Kreuz thront Gott Vater mit der Taube zwischen Maria und drei Engeln. Zu beiden Seiten des Kreuzes sind in drei Reihen je vier Patriarchen, Apostel, Marterer und Bekenner, ferner je drei Jungfrauen und Witwen in Brustbildern aus Schnitzwerk dargestellt. Alles dieses ist von dem Kranz umschlossen. Unter demselben und in einem das Bild abschließenden Rahmen sind eine Anzahl von anderen Heiligen und von Szenen aus der heiligen Schrift sowohl alten wie neuen Testamentes, die alle mit der Rosenkranz-Andacht nicht das geringste zu tun haben.[1]) Ebensowenig haben diese Darstellungen, wie P. Beissel in der Zeitschrift für christliche Kunst (a. a. O.) vermutet, etwas zu tun mit den Clausulae des Dominicus Prutenus. Das ganze Kunstwerk hat auf den Rosenkranz als Andacht gar keine Beziehung. Den Namen Rosenkranz hat es von dem rein äußerlichen Umstand, daß der Künstler als Umrahmung der Mittel-Szene eines großen Kunstwerkes einen Kranz aus Rosen gewählt hat.

Ebenso verhält es sich mit einem andern Schnitzwerk dieser Art aus derselben Zeit (um 1500 herum) in der Kirche zu Schwabach, auf dem sich auch einige Inschriften befinden, nämlich: „Heilige Dreifaltigkeit. A. Maria der Jungefrau. Ale heilig Engel. Alle heiligen patriarchen, zwolf Vater unser. Allen heiligen zwolf Boten und Aposteln. Allen heiligen Maertern, zwolf Vater Unser. Allen heiligen peichtiger, ain Vater unser, alle Jungkfrauen, alle Wittwen." — Der sonst

1) Neueste Abbildung in Schnütgens Zeitschr. für christl. Kunst XIII (1900), vor Sp. 33.

Digitized by Google

so sorgfältige P. Beissel bezieht auch dieses Schnitzwerk auf unsern Rosenkranz. Wenigstens sagt er: „Die heiligste Dreifaltigkeit erinnert an das „Ehre sei dem Vater", welches die Gesetze des Rosenkranzes trennt. (Das ist allerdings jetzt der Fall, damals aber keineswegs allgemein, eher die Ausnahme). „Jene Inschriften, worin 25 Vater unser vorgeschrieben sind, dürften ein zum Besten der armen Seelen dem Rosenkranz zugefügter Anhang sein." (Das ist eine ganz willkürliche, durch nichts gestützte Annahme).[1]) „Aber warum hat Veit Stoß jene Szenen aus dem N. T. in den Rand gestellt, welche keineswegs den heute gebräuchlichen Geheimnissen entsprechen."[2]) Deshalb weil er in diesen Bildern gar nicht an das Rosenkranz-Gebet dachte. Das hat sogar Wolfgang Menzel gesehen, der mit Rücksicht auf die oben angeführten Bildwerke sagt: „Eine zweite Form, in welcher der Rosenkranz in kirchlichen Gebrauch gekommen, ist folgende. Rosenkranz heißt nämlich auch in der Kirchenmalerei die großartige Einrahmung von Dreieinigkeitsbildern in einem einzigen großen Rosenkranze."[3])

Ein durchaus hierhergehöriges Bild, das wir nicht übergehen dürfen, wurde von dem Altbuchhändler Ludwig Rosenthal in München in seinem Bücher-Verzeichnis No. 90 (Incunabula xylographica mit 102 Abbildungen) unter n. 4 wiedergegeben, und von dort auch in die Revue de l' art chrétien, année 36, Lille 1893 S. 342 herübergenommen. Es befindet sich in einem Skizzenbuch aus dem XV. Jahrh., das drei verschiedenen Künstlern angehört, deren bedeutendster wohl Michael Wolgemuth von Nürnberg ist.

Das Bild stellt drei umeinander geschlungene Kränze von Rosen dar, in deren Mittelpunkt sich eine große, das ganze Feld ausfüllende Rose befindet, in der die allerseligste Jungfrau

1) In der Zeitschr. für christl. Kunst a. a. O. Sp. 39 hat P. Beissel diese Vermutung auch widerrufen, indem er sagt: „Warum diese 25 Vater unser hier empfohlen werden, entzieht sich meiner Kenntnis."

2) Beissel, Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland während des Mittelalters. Freib. 1896, S. 120 f.

3) Christl. Symbolik, Regensb. 1854, II, 288. — Durch die Verwechselung u. Vermengung der auf die Rosenkranz-Andacht bezüglichen Bilder u. der von einem verzierten Kranz von Rosen sogenannten Rosenkranz-Bilder leidet der erwähnte Aufsatz Beissels in der angeführten Zeitschrift („Rosenkranzbilder aus der Zeit um 1500") an großer Unklarheit.

Digitized by Google

Maria mit herabwallendem Haar und großem Verklärungs-Schein die Hände über der Brust gekreuzt haltend in der Art kniet, daß die Rose um ihre Gestalt gleichsam einen Kreis bildet und den ganzen Hintergrund ausfüllt. Jeder der Kränze ist durch fünf Rundbildchen in ebensoviele Teile (von je 10 Rosen) abgeteilt. Der innere, weiße Kranz enthält die jetzt so genannten freudenreichen Geheimnisse, der mittlere, etwas größere, rote Kranz die schmerzhaften, und der äußere, größte, goldene die glorreichen. Wie der Umfang der Kränze, so verjüngen sich auch die Rosen, aus denen sie bestehen nach dem Innern zu. Die vier Ecken sind in folgender Weise ausgefüllt. In der obern Ecke rechts kniet der Heiland, seiner Kleider beraubt, auf der Geißelsäule. Die Hände hat er zum Gebet gefaltet und mit den Armen hält er über kreuz die Lanze und das Rohr an dessen obern Ende der Schwamm befestigt ist. In der linken obern Ecke sieht man den Heiland (bekleidet), wie es scheint als Weltrichter. Sein Oberkörper kommt aus einer Wolke heraus und in den Händen hält er einen gespannten Bogen mit Pfeil. Dieser Pfeil hat unten auf dem Grunde des Bildes einen Pilger zu Tod getroffen. Unterhalb der Kränze sieht man nämlich im Hintergrunde einen bärtigen Mann mit jenem Pfeil im Herzen am Boden liegen. Er ist mit langer Toga bekleidet. Der Länge nach neben ihm liegt der Pilgerstab. Neben seinem Kopf liegt noch ein Gegenstand, den man für ein Biret nehmen könnte. — Im Vordergrund in der linken Ecke kniet ein Priester und zwei Frauen in betender Stellung. In der rechten Ecke kniet eine betende Frau in weißer Kleidung, gehalten von zwei hinter ihr stehenden Heiligen, als solche kenntlich durch den Verklärungsschein. Der eine von ihnen hält etwas in der Hand, das bis in gleicher Höhe mit dem Kopf hinaufreicht, und das man für eine Lilie oder auch für ein Beil ansehen könnte. Wahrscheinlich gehören die hier dargestellten Personen zur gleichen Familie mit dem daliegenden Toten, der vielleicht auf einer Pilgerfahrt an der Pest (? Pfeil) gestorben war und zu dessen Erinnerung die Überlebenden dieses Bild stifteten. Die Hauptsache, die uns an dem Bilde angeht, sind die sogen. Geheimnisse. Hier sind sie: Die freudenreichen: 1. Die Aufopferung Marias im Tempel, durch Joachim und Anna, 2. die Verkündigung, 3. die Heimsuchung, 4. die Geburt des

Digitized by Google

Heilandes, 5. die Anbetung der drei Könige. — Die schmerzhaften: 1. Die Darstellung des Heilandes im Tempel, 2. sein Wiederfinden unter den Schriftgelehrten, 3. seine Kreuztragung, 4. die Kreuzigung, 5. der vom Kreuz herabgenommene Heiland im Schoße seiner schmerzhaften Mutter. — Die glorreichen: 1. Der auferstandene Heiland erscheint seiner hl. Mutter, 2. der Auferstandene erscheint der hl. Magdalena (oder dem Apostel Thomas?), 3. die Himmelfahrt, 4. die Herabkunft des hl. Geistes, 5. der Tod Marias. — Die Aufzählung beginnt unten in der Mitte und geht links herum.

Auch hier müssen wir dieselbe Bemerkung wie früher machen: wenn in diesem Bilde auch die fünfzehn Darstellungen sich noch nicht ganz decken mit unseren Rosenkranz-Geheimnissen, so sind sie doch ein unwiderleglicher Beweis, daß der Gedanke bereits zum Durchbruch gekommen war, daß der Betrachtungs-Gegenstand beim Rosenkranz etwas Einheitliches für jedes Gesätz sein solle, und daß in seinem ersten Teile Geheimnisse der Freude, im zweiten Geheimnisse des Leidens und im dritten Geheimnisse der Verherrlichung betrachtet werden sollen. Daß sie aber auch den Geheimnissen, die gleich nachher ganz feste Gestalt annahmen, bereits sehr nahe kamen, ist unleugbar.

Noch müssen wir einen Holzschnitt erwähnen, der sich im Berliner Kunstkabinet befindet, und der, wie es scheint, noch vor 1500 gedruckt worden ist. Auf diesem sind genau die heute gebräuchlichen 15 Geheimnisse dargestellt.[1]) Anderseits finden wir jedoch noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Darstellung von 15 Rosenkranz-Geheimnissen, die nicht ganz mit den gewöhnlichen zusammenfallen. Diese Geheimnisse wurden von Giovanni di S. Giovanni (Manozzi) in der seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts verschwundenen Kirche Annalena in Florenz al fresco an die Wand gemalt. Diese Fresken sind jetzt im Besitz des Herzogs von Norfolk und wurden jüngst von dem Oratianer Kenelm Digby Best in einem Buch veröffentlicht, das er bei Gelegenheit der Fünfzig-Jahr-Feier der Verkündigung der Unbefleckten Empfängnis Marias unter dem Titel *Rosa mystica* (London, R. u. T. Washbourne 1904) herausgab. Künstlerisch

1) *Schreiber*, Manuel de l'amateur de la gravure. Berlin, Cohn 1891, n. 1127.

Digitized by Google

sind diese Bilder von keinem Wert; aber für uns haben sie einen geschichtlichen Wert, insofern die beiden letzten, oder wenigstens das letzte Geheimnis nicht gleichbedeutend mit den jetzt üblichen sind. Das vorletzte Bild in der Reihe stellt den Tod Marias vor, in einer Weise, wie wir ihn auch auf anderen Kunstwerken als mit der Himmelfahrt gleichbedeutend haben durchgehen lassen. Der göttliche Heiland erscheint nämlich in der Höhe und streckt seine Hand aus den Wolken nach Maria aus, wohl um ihre Seele in Empfang zu nehmen in dem Augenblick, wo sie ihr In Deine Hände empfehle ich meinen Geist aushaucht. Das letzte Bild aber, das dem fünfzehnten Geheimnis entsprechen sollte, zeigt Maria, wie sie dem hl. Dominikus den Rosenkranz reicht. Bei der Verteilung der Rosenkränze unter die Frauen, ist die hl. Katharina von Siena ihrem hl. Vater behülflich. Es ist aber leicht möglich, daß das 15. Geheimnis beim Abnehmen der Fresken verunglückt ist, und daß das eben angeführte Bild noch eine Zutat zu den Geheimnissen war.

Gehen wir von der darstellenden Kunst zur Poesie über, so finden wir bereits im Jahre 1500 ein deutsches Gedicht, verfaßt von dem Dominikaner Sixtus Buchsbaum, das ganz genau unsere jetzigen Rosenkranz-Geheimnisse in je einer Strophe zum Ausdruck bringt.

Dieses Gedicht oder vielmehr Lied wurde gedruckt unter dem Titel: „Vnser lieben frawen Rosenkrantz in herczog ernsts melodey" — ohne Angabe der Zeit (aber wahrscheinlich um 1500) und des Druckortes, 8. Blätter in kl. 8.[1]) Dieses Reimwerk ist weder sprachlich noch dichterisch mustergültig; eine Anzahl von Versen erinnert an das „reim dich, oder . . ." Aber als geschichtlicher Beleg ist es für uns von hohem Werte. Die beiden ersten Strophen bilden die Einleitung des Ganzen. In der ersten wird auch schon die Bruderschaft des Rosenkranzes erwähnt. Die zweite Strophe lautet:

1) Eine den Bibliographen sonst unbekannte Ausgabe führt den Titel: „Der Psalter vn/ser lieben Frawen, Jnn / Hertzog Ernst weyss zusingen." (Darunter ein Holzschnitt: Die allerseligste Jungfrau mit dem göttlichen Kindlein; vor ihr ein knieender Mönch). Bl. 7b, Zeile 9: laßt nur den lieben gast herein. (Darunter ein Holzschnitt). — Ebenfalls ohne Ort und Jahr (aber um 1500). 8 Bl. das letzte weiß. Vgl. Weller, Repert. typogr. S. 16 n. 171.

Digitized by Google

Ein Psalter macht drey Rosenkrantz Erinnert uns dess lebens sein,
Mit aller Meinung gut vnd ganz, Jesu, der uns all lieb soll sein,
Wie David schreibt den Psalter. Von jugend biss ins alter.

Der erste Krantz (ist) weiss, der ander rot,
Der dritt ist Goldesfarbe,
Doctor Beda geschrieben hat,
Als lang biss er gestarbe.

Sanct Dominicus thut uns bekannt,
Maria jhn selber ermant,
In dess Königs von Franckreichs Land.

Jetzt folgen fünf Strophen für den „weißen Rosenkranz", die ganz genau unseren freudenreichen Geheimnissen angepaßt sind. Um einen Begriff von dem Ganzen zu geben, wollen wir wenigstens die erste Strophe hersetzen:

Der erste Theil bedeut uns das, Die Jungfrau fand er allein.
Da Gott der Herr zu Rathe sass. Sprach: Seyst gegrüsst von Gott dem
Der Sohn wolt ins Elende: Herrn,
Er sprach zu Gabriel: fahr hin Der mich gesendet herein.
In Nazareth das Städelein, Die Jungfrau bald in Sorgen stand,
Grüss Mariam behende. Ihr Reinigkeit sie jhm bekandt,
Der Engel solchs verrichtet gern. Darauf sich dann Gott bei jhr fand.

Zum Abschluß des ersten Rosenkranzes wird eine eigene Strophe (die achte) beigefügt, so wie Strophe 14 den Abschluß des „roten" (schmerzenreichen) Rosenkranzes bildet. Strophe 15—19 führt uns die fünf glorreichen Geheimnisse vor, wozu „Funffzig Gulden Rosen mustu han" u. „Fünff Pater noster".

Drei Strophen (20—22) bringen das Ganze zum Abschluß. Zuerst wird in diesen den Mitgliedern der Bruderschaft ihre Verpflichtung vorgehalten:

Also hast nun den Rosenkrantz,
Der drey machen ein Psalter gantz;
Den bet zu allen Wochen,
So bistu in der Bruderschafft.

Dann wird der Segen, den dieses Gebet im Leben und im Gerichte bringt, verherrlicht, und schließlich fleht der Sänger diesen auch auf sich herab: Dabei vernehmen wir noch:

Nach Christi Geburt, nun merk fürwar,
Da man zelt funffzehen hundert Jahr,
Six Buchsbaum hats gesungen
In Hertzog Ernstes Melodey;
Maria wohn dem Bruder bey,
So hat jhm wol gelungen.

Digitized by Google

Gewiß hat dieses Lied in deutschen Landen viel dazu beigetragen, die jetzige Betrachtung beim Rosenkranz, nämlich von fünfzehn fest abgegrenzten „Geheimnissen", einzubürgern. Wie beliebt dasselbe wenigstens später wurde, können wir daraus abnehmen, daß es in den verbreitetsten Gesangbüchern Aufnahme fand: so in dem Mainzer „Cantual oder Psalmbüchlein" vom Jahre 1605, und in Corner's „Groß Catholisch Gesangbuch" vom Jahre 1631. Corner hat eine ziemlich große Anzahl von Versen umgemodelt (oder vielleicht aus einer bereits verbreiteten Lesart abgedruckt). Mit diesen Abweichungen wurde es auch in Körner's Marianischen Liederkranz vom Jahre 1500 bis auf unsere Zeit (Augsb. 1841. S. 241 ff) aufgenommen. Es steht auch in Kehrein, Kath. Kirchenlieder, Hymnen und Psalmen, II, (Würzb. 1860) 125 ff.[1])

Nur darf man nicht wähnen, daß von jetzt ab schon die hier dichterisch verherrlichten fünfzehn Geheimnisse in bleibenden Besitzstand getreten seien. Noch lange über ein Jahrhundert brauchte es, bis dieselben sich zur Herrschaft durchgerungen hatten.

In einer Anweisung zum Rosenkranz-Gebet, „Gepredigt zu Nurmberg zu sandt Laurentzen 1503", heißt es: Also sol man einen andechtigen Rosenkrantz peten. Erstlich pedt den glawben Das ist dy Schyne. Nachmals opffer den wie hernach volget.

Dy ersten zehen weyssen Roslen Oder Aue Maria, zu lob der frewd Marie Als sye der engel grusset, vnd alda ein ware muter gotes ward. Darnach ein rotte rossen Oder pater noster, zu dank der heyligen plutvergiessung Cristi an dem olperg.

Dy ander zehen weyssen roslen, zu lob der frewd marie Als sy von irer Mumen Elizabet, gebenedeyt vnd erfrewd wart vber das gepirg. Mer ein pater noster zu dank der heiligen plutvergissen Cristi In seiner geyslung.

Dy drytten zehen weyssen roslein, zu lob der frewd Marie Alls sy eyn ware iunckfraw, on alles wee, gepare Cristum. Mer ein pater noster, zu dank, der heyling plutvergissung Cristi In seiner kronung.

---

1) Vgl. Hoffmann von Fallersleben, Gesch. des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit. Hannover 1861 (3.) S. 465 zu n. 286; Meister (Bäumker), Das kath. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. Freib. 1883, II, 141 ff.

Digitized by Google

Dy vyerden zehen weyssen Rosselein, zu lob der frewde Marie, alls sy yren hertzen trost Jesum, am vyerden tage widerumb fand im tempel. Mere ein pater noster zu Dank der heyligen plutuergiessung Cristi Do er vor ammacht nider vil vnter dem Creutz.

Dy funfften zehen weyssen Rossen zu lob der frewd Marie dy sy entbfing In der himelfart iress lyebsten sons, vnd zusaget Das sy keinen schmertzen solt leyden in irem abschid vnd mit leyb vnd sel Uon yme genn hymelnn genumen wurd.

Zwletzt ein pater noster, zu dank der heylig plutuergyessung, am krewtz Do all sein wunden flussen." [1])

Man sieht hier deutlich das Ringen des Überganges. Früher hieß es vielfach, die fünf Vaterunser sollten zu Ehren der fünf Wunden des göttlichen Heilandes gebetet werden. Hier werden dieselben zu Ehren der fünf schmerzhaften Geheimnisse gebetet, über die man auch bereits angefangen hatte während je eines ganzen Gesätzes nachzudenken.

Ganz in derselben Weise betete den Rosenkranz der später (1523) zur Reformation übergetretene Augustiner Caspar Güttel in Eisleben. Er war, seinem eigenen Zeugnis zufolge, in seiner Jugend ein eifriger Rosenkranz-Beter gewesen. Fünf Jahre nach seiner Priesterweihe veröffentlichte er (noch als Weltpriester) ein Büchlein über diese Andacht, in dem er in lateinischen Versen folgende Anweisung zum Beten des Rosenkranzes gibt: [2]) Der Rosenkranz setzt sich zusammen aus 5 roten Rosen, die auf Christi Blut deuten, und aus 50 weißen Lilien, die an die züchtige Jungfrau erinnern. Zuerst spreche man ein Credo, um

1) J. B. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- u. Bücher-Geschichte. Siebendes Stück. Altdorf 1765, S. 310 ff.

2) Optima formula cõtexendi rosaceã coronã candidissime Marie virginis: cui annexus est hymnus de sancta Anna: et duae orationes ad divam Catharinam. Discolon tetrastichon. Die Widmung ist: Ex officina mea Collegii min. Achademiae Lipzensis aõ Chr. Sal. 1504 decima quinta mens. Febr. — 10 Bl. in 4° (Aij — Biij). Bl. B 4 befindet sich das Buchdruckerzeichen von Jakob Thanner Herbipolensis in Leipzig. — Panzer, IX, 483, 135 b.; Kawerau, Caspar Güttel, ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreise, in: Zeitschr. des Harz-Vereins für Gesch. und Altertumskunde. XIV. Jahrg. 1881 (Wernigerode 1882), S. 33 ff. Nach diesem Verfasser (S. 45) geben wir den obenstehenden Bericht über den „egregius modus orandi rosaceam coronam matris Mariae."

Digitized by Google

damit sich als Christgläubigen zu erweisen; dann die ersten 10 Ave Maria in Gedenken an Mariä Verkündigung; darauf ein erstes Paternoster zur Erinnerung an Christi Gebetskampf in Gethsemane. — Dann die zweiten 10 Ave im Angedenken an Mariä Heimsuchung; das zweite Vaterunser wird der Geißelung Christi gewidmet. — Die dritten 10 Ave gelten der jungfräulichen, schmerzlosen Geburt in Bethlehem, das nachfolgende Vaterunser der Dornenkrönung Christi. — Die vierte Ave-Reihe wird unter Betrachtung der Freuden gebetet, welche die Mutter Gottes empfunden, als sie ihren zwölfjährigen Sohn, nachdem sie ihn mit Schmerzen gesucht, endlich im Tempel wiederfand. Das angehängte Vaterunser gilt dem am Kreuze hängenden Heiland. — Endlich die letzten 10 Ave gelten der Himmelfahrt Marias; das fünfte Vaterunser und ein zweites Credo machen den Beschluß. — Kawerau hat wohl übersehen, die Gebets-Meinung des fünften Vaterunsers auszuschreiben. Wir gehen aber gewiß nicht fehl, wenn wir, auch ohne das seltene Büchlein selbst einzusehen, annehmen, es sei dieselbe wie in der vorhergehenden Anweisung, nämlich zu Ehren der Blutvergießung des Heilandes bei seiner Kreuzigung. (Fortsetzung folgt.)

XXIII.

Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrhundert.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.

(Schluß.)

V. Die Erklärung des Papstes Kallistus.

Hippolyt hat gegen Ende des Antinoet auch die Menschwerdung des Logos einer näheren Betrachtung unterzogen. Namentlich wollen wir uns des Satzes erinnern: Der Logos war zwar als Logos vollkommen, aber noch nicht vollkommener Sohn. Dieser Satz involviert eine Verkennung der Persönlichkeit des Logos. Denn wenn er Person war, warum sollte er noch nicht vollkommener Sohn sein?

Digitized by Google

Sabellius aber hatte offen den Satz ausgesprochen: Pater est Christus, pater passus est. Daß er aus der Kirche ausgeschlossen werden konnte, beweist dies ebenfalls. Hippolyt sagt, Kallist habe den Sabellius deswegen exkommuniziert, weil er ihn (den Hippolyt) fürchtete und weil er auf diese Weise seiner (schon erhobenen oder nur angedrohten) Anklage bei den anderen Kirchen die Spitze abbrechen wollte. Wenn Kallist also jetzt erst den Hippolyt fürchten mußte, früher aber nicht, so konnte man wohl früher ein strenges Vorgehen gegen die Kleomenische Schule nicht fordern. Man konnte es früher nicht fordern, weil der Satz: Pater passus est, nicht klar ausgesprochen wurde, man konnte es jetzt fordern, weil er ausgesprochen wurde. So erklärt sich ungezwungen die Handlungsweise des Papstes.

Es ist denkbar, daß Kallistus dem Sabellius früher in einigen Punkten Recht gegeben hatte, ganz gewiß auch in dem Vorwurfe des Ditheismus gegen Hippolyt und seine Schule. Vielleicht hat er ihn selbst auf diese Schwäche des Hippolytischen Lehrsystems aufmerksam gemacht, und vielleicht ist dadurch die Notiz Hippolyts veranlaßt: ὃν καὶ αὐτὸν ἐξέστησε, den (sc. Sabellius) er (sc. Kallist) auch aufreizte (gegen unsere Schule). (Philos. IX. c. 11 p. 3379). So würde sich erklären, daß Sabellius ihn der Gesinnungsänderung anklagte, was Hippolyt uns berichtet (c. 12 p. 3383). Sabellius war dann allerdings der Meinung, die Anerkennung der Prämissen seines falschen Schlußsatzes (Es gibt nur Einen Gott — Christus ist Gott — der Vater ist Gott) und die Ablehnung des Hippolytischen Ditheismus involviere auch die Anerkennung seiner häretischen Konsequenz (Christus ist der Vater. Der Vater hat gelitten).

Aus diesen Tatsachen ist der Standpunkt des Papstes Kallistus zu bestimmen, von dem aus er seine Erklärung erließ. Feststeht, daß die Einheit Gottes und die Gottheit Jesu Christi voll und ganz gewahrt werden mußte. Feststeht ferner, daß sie sowohl gegen Hippolyt wie gegen Sabellius gerichtet ist. Das gibt uns Anhaltspunkte zu ihrer rechten Erklärung.

Erschwert wird die rechte Auffassung der Formel durch die Darstellungsweise Hippolyts. Hippolyt gibt sie uns nämlich nicht wörtlich, sondern in indirekter Rede. Da fragt es sich nun: „Was stammt ganz sicher von Kallistus und was ist Interpre-

Digitized by Google

tation oder Konſequenz Hippolyts, zu der ſich Hippolyt für unzweifelhaft berechtigt hielt?"

Er betrachtete den Papſt als modaliſtiſch geſinnt und legte demnach die modaliſtiſch deutbaren Sätze modaliſtiſch aus. Was nicht modaliſtiſch zu deuten iſt, läßt er eben ungedeutet. Daß Hippolyt ferner dem Papſte eigene Anſchauungsweiſen unterſchiebt, läßt ſich öfters ganz beſtimmt zeigen. So kommt er denn zu dem Schlußurteil, die Formel enthalte ein Gemiſch von Sabellianiſchen und Theodotianiſchen Lehren (ποτὲ μὲν εἰς τὸ τοῦ Σαβελλίου δόγμα ἐμπίπτων, ποτὲ δὲ εἰς τὸ Θεοδότου οὐκ αἰδεῖται Phil. IX, 12; p. 3385). Doch ſehen wir näher zu:

Hippolyt hatte gegen Ende des Antinoet den bedeutungsvollen Satz aufgeſtellt: Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος τέλειος ἦν Υἱός. (c. 15 p. 824) — Der Logos war an und für ſich und ohne die menſchliche Natur nicht Sohn in vollem Sinne d. h. nicht Perſon. — Der erſte Satz der Erklärung des Kalliſt paßt dazu ganz ausgezeichnet. Er lautet nämlich: Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱόν.[1]) — Der Logos ſelbſt (an für ſich ſchon und nicht erſt in Verbindung mit der σάρξ) ſei der Sohn. Nichts anderes vorher Erzähltes und ſicher einer früheren Zeit Angehöriges, als jenes Wort des Hippolyt erklärt uns, warum dieſer Satz an der Spitze ſteht und warum er überhaupt geſprochen wurde. Wir mögen uns umſehen, wo wir wollen, in den Philoſophumenen ſelbſt oder in der Schrift gegen Noet, wir finden keinen anderen Anhaltspunkt zur Erklärung dieſes Satzes.

Abgeſehen von der Art und Weiſe, wie beide Sätze zueinander paſſen, ſtützen unſere Anſicht noch folgende Erwägungen.

Der Papſt hatte Hippolyt als Ditheiſten gebrandmarkt. Er mußte es alſo auch beweiſen. Der beſte Beweis aber lag in der Annahme, der Logos ſei nicht Sohn in vollem Sinne, ſondern wurde es erſt durch die menſchliche Natur. Der Logos, vom Vater geſandt, vereinigt ſich mit der menſchlichen Natur, und dadurch entſteht eine neue, und zwar nach Hippolyt göttliche

1) Tertullian erklärt an vielen Stellen den Logos für ſich als Sohn Adv. Prax. c. 11.

Person. Ist das nicht polytheistisch? Es entsteht eine göttliche Person? Ähnelt ferner die Darstellung, wie der Logos sich von Gott loslöst (aber ohne sich von ihm zu trennen) (Sonne und Sonnenstrahl!) nicht gnostischen Emanationsgedanken?

Der Papst hatte also ausgesprochen, der Logos sei Sohn Gottes, sei göttliche Person. Modalisten konnten darin aber gerade Ditheismus erblicken. Hippolyt selbst hatte ja (einen anderen Grund finden wir nicht) deswegen den Logos noch nicht als vollen Sohn d. i. als Person erklärt, weil er den Vorwurf des Zweigöttertums fürchtete. Man konnte sich, scheint es, vor Kallists Zeiten eine persönliche Zweiheit in Gott nicht denken ohne die Aufhebung der konkreten Wesenseinheit; daß derselbe Eine Gott zugleich Vater sei und Sohn (und doch der Vater nicht der Sohn) schien undenkbar. Das klang eben zu modalistisch und führte zu leicht zu dem Satze: Pater passus est. Kallistus mußte also, nachdem er so die Gefahr ditheistischer Auffassung nahegelegt und auch selbst erkannt hatte, diese Gefahr wieder beseitigen durch eine Erklärung bezüglich der Einheit Gottes. Diese Erklärung der Einheit finden wir in dem Satz: ἓν δὲ ὂν τὸ Πνεῦμα ἀδιαίρετον — sie (Vater und Sohn), seien aber (zusammen) der Eine unteilbare Geist. Dasselbe sagt er dann negativ: οὐκ ἄλλο εἶναι τὸν Πατέρα, οὐκ ἄλλο τὸν Υἱόν. ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν (Nicht sei etwas anderes der Vater, etwas anderes der Sohn, Eins und dasselbe sei (in beiden) vorhanden). καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ Θείου πνεύματος τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω (und alles sei vom göttlichen Geiste erfüllt, das Obere und das Untere).

Auch der schärfste Kritiker und spekulativste Theologe kann in diesen beiden Sätzen nur die rechte Vereinigung der persönlichen Mehrheit mit der wesentlichen Einheit (auch in concreto) finden. Der Ditheismus ist also genügend abgewehrt. Insbesondere aber ist das Wort unteilbar näher zu würdigen. Bei Hippolyt erscheint der Logos wie ein göttlicher Wesensteil (δύναμις ἐκ τοῦ παντός). Dieser subordinatianische Gedanke wird sehr gut beseitigt durch die Erklärung, Vater und Sohn seien der Eine unteilbare Geist.

Doch vor dieser Erklärung findet sich noch ein Satz, der unser Befremden erregt und die obige Auslegung umzuwerfen

Digitized by Google

oder wenigstens zu stören scheint: „αὐτὸν καὶ Πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον — er (sc. der Logos) werde allerdings auch Vater genannt." Dieser Satz klingt ganz modalistisch oder, wenn wir mit Hippolyt reden wollen, sabellianisch. Wird der Logos auch Vater genannt, dann ist er dieselbe Person wie der Vater. Denn „Vater sein" und „Sohn sein" sind Eigentümlichkeiten der Person. Allein darauf können wir eine zweifache Antwort geben, die wohl geeignet ist, ernste Bedenken zu verscheuchen.

1. Es steht nicht fest, daß der Satz von Kallistus gesprochen wurde. Zwei Gründe liegen nahe, daß er eine Interpretation Hippolyts ist.

a) Hippolyt ist befangen von der Meinung, Kallist denke modalistisch, weil dieser ihn selbst für einen Ditheisten hält. Deswegen erblickt er in der Erklärung; „der Logos selbst ist der Sohn (d. h. ist eine göttliche Person)" die Identifizierung des Sohnes mit der Person des Vaters.

b) Hippolyt selbst ist in dem modalistischen Irrtum, Verschiedenheit der Personen in Gott, abgesehen von der οἰκονομία d. h. der Heilsoffenbarung Gottes nach außen, konstituiere Polytheismus. Deswegen hat er selbst den Logos an und für sich und ohne die menschliche Natur noch nicht als Person erklärt. Da hier Kallist ihn als Person erklärt und Hippolyt weiß, daß Kallist nicht Polytheist sein will, so weiß er sich die Annahme einer Persönlichkeit des Logos nur zu erklären aus der Annahme der Identität der Person des Vaters und der Person des Sohnes.

2. Vorausgesetzt, daß Kallistus den Satz doch ausgesprochen hat, daß er also nicht Konsequenz Hippolyts ist, ist zu betonen, daß nicht gesagt wird, der Vater *sei* der Sohn, sondern nur, der Sohn könne auch Vater *genannt* werden. Ein Vater-*Sein* des Sohnes ist also nicht gemeint, sondern nur die Möglichkeit, ihn auch Vater zu nennen, eben weil er derselbe Eine unteilbare Gott ist wie der Vater. Modalistischer Irrtum ist darin weder klar zu erkennen noch klar nachzuweisen um so weniger, als damals noch nicht dogmatisch und genau festgesetzt war, was dem Wesen, was der Person zuzuschreiben sei, was von dem Wesen, was von der Person auszusagen sei, mit welchem Namen das Wesen, mit welchen die Personen ausschließlich zu belegen seien. Dogmatisch korrekt ist der Satz vom Standpunkt der heutigen Spekulation aus allerdings nicht. Allein man kann ihn nach dem

Digitized by Google

damaligen Stand der Theologie auch nicht häretisch nennen. Wir dürfen ihm höchstens den Stempel der Unklarheit aufdrücken.

Wir kommen zum zweiten Teil der Formel, zu der Inkarnationslehre. Auch hier dürfen wir nicht vergessen, daß Kallistus allem Vorausgegangenen nach einen doppelten Standpunkt abzuweisen hat, den Standpunkt des Sabellius (Modalismus), und den Standpunkt des Hippolyt (Subordinationismus), dabei aber die Einheit Gottes und die Gottheit Jesu Christi voll und ganz wahren muß.

„Καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ Παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν Πατέρα, ἀλλὰ ἕν καὶ τὸ αὐτό." Und es sei der in der Jungfrau fleischgewordene Geist nicht ein anderer neben dem Vater, sondern ein und der Nämliche" (Philos. l. c.).

Oben hatte K. erklärt, daß Vater und Sohn ein und derselbe unteilbare Geist seien. Hier nun wendet er diese Einheitsformel auf die Menschwerdung an. Und zwar wendet er sie an, im Gegensatz zu Hippolyt; denn Hipp. selbst erzählt, Kall. habe so gesprochen, um nicht den Anschein zu erwecken, als stelle er zwei Götter auf. „Οὐ γάρ, φησιν, ἐρῶ δύο θεοὺς Πατέρα καὶ Υἱὸν ἀλλὰ ἕνα. Ich will nämlich, sagt er, nicht sagen Vater und Sohn seien zwei Götter, sondern nur Einer" (Philos. l. c.). Was war nun der Logos, der in der Jungfrau Fleisch annahm, nach Hippolyt? Eine δύναμις ἐκ τοῦ παντός — eine Kraft aus dem All (des Vaters). Dem gegenüber mußte Kallistus die volle Wesensgleichheit des menschgewordenen Sohnes mit dem Vater wieder hervorheben. Er tut dies durch den Hinweis, daß auch der menschgewordene Sohn Gottes nichts anderes sei als derselbe Geist wie der Vater, eben jener unteilbare göttliche Geist. Denn dadurch sei Vater und Sohn jener Eine und unteilbare Geist, daß der Vater im Sohne und der Sohn im Vater sei. (Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· Οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί; — Und das sei der Sinn des Wortes: Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir? (Philosoph. l. c.).

In diesen Gedankengang des Papstes läßt sich sehr leicht das Folgende einfügen.

Kallistus hat eben erklärt, daß auch der menschgewordene Gott kein anderer sei als eben dieses unteilbare πνεῦμα. Man könnte leicht sagen: Also ist der Vater Mensch geworden. Denn

Digitized by Google

der Vater ist ja auch dieses unteilbare πνεῦμα. Dem tritt der Papst entgegen durch die Erklärung: Aber der Sichtbargewordene Eine unteilbare Geist ist doch der Sohn (nicht der Vater), die Person des Sohnes (nicht die Person des Vaters). Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον . . . . εἶναι τὸν Υἱόν (Philos. l. c.).

Denn wenn es auch nur Ein Gott sei (ὡς καλεῖσθαι Πατέρα καὶ Υἱὸν ἕνα Θεόν), so seien es doch zwei Personen (οὐ γὰρ θέλει λέγειν . . . . ἓν εἶναι πρόσωπον) und nur eine Person habe die menschliche Natur vergöttlicht (ἐθεοποίησεν τὴν σάρκα) (καὶ τοῦτο ἕν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο).

Wenn wir diese Gedanken in hippolytischer Fassung geben, so entstehen folgende Sätze: Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν Υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ Υἱῷ χωρηθὲν Πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν Πατέρα. Οὐ γάρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεούς, Πατέρα καὶ Υἱόν, ἀλλ' ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος Πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι Πατέρα καὶ Υἱὸν ἕνα Θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ Υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν Πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον . . . ."

Diese Sätze sind so verwickelt, daß man auch durch die beste Übersetzung keinen klaren Sinn hineinbringen kann. Außerdem enthalten sie zwei leicht festzustellende Widersprüche. Es lassen sich endlich vernünftige Erklärungsgründe dafür finden, daß Hippolyt in Kallistische Gedanken eigene Gedanken hineingelegt hat. Doch beweisen wir diese Behauptungen.

Kallistus hatte gesagt, das Sichtbargewordene sei der Sohn (nicht der Vater).

1. Wäre die Auffassung richtig, die Hippolyt von diesen Worten hat: (die menschliche Natur sei der Sohn, der darin wohnende göttliche Geist sei der Vater (vgl. ob. von βλεπόμενον bis Οὐ γάρ, φησίν), so läge darin ein flagranter Widerspruch. Oben hat Kallist nach dem nämlichen Hippolyt behauptet, der Logos selbst sei der Sohn und der Logos sei mit dem Vater derselbe Eine unteilbare Geist. Das wäre doch ein zu flagranter Widerspruch. Er läßt sich nicht bei einem ruhigen und klugen Denker erklären, wie Kallist es nach der Schilderung Hippolyts war, wohl aber in dem Kopfe eines leidenschaftlich aufgeregten Ketzerriechers und Schwarzsehers.

Digitized by Google

2. Hippolyt setzt voraus, daß Kallist eine persönliche Einheit des Logos in Gott (d. h. ohne Beziehung zur Menschwerdung) mit dem Vater lehre. (S. ob. S. 15 u. 16; S. 55 f. 57).

Da Kallist hier nun sagt, das Sichtbargewordene sei der Sohn (und nicht der Vater), so kann sich Hippolyt diesen Unterschied zwischen Vater und Sohn, den Kallist jetzt betont, nur so zurecht legen, daß er ihn in den Gottmenschen verlegt. Dort gibt es aber nur einen Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem. Also ist ihm in den Worten Kallists das Menschliche der Sohn, das Göttliche der Vater.

3. Die Antimonarchianer machten den Monarchianern den Vorwurf, sie lehrten, derselbe Vater sei unsichtbar und sichtbar zugleich, oder vielmehr, sei unsichtbar und könne auch sichtbar werden (Phil. IX. c. 9 u. 10). Sie aber verteidigten die Ansicht, der Vater könne niemals sichtbar werden (Adv. Prax. c. 14). Da Hippolyt wußte, daß Kallistus sich auch gegen ihn richte in seiner Erklärung, mußte er denken, Kallistus wolle den Vorwurf entkräften, als lehre er auch ein Sichtbarwerdenkönnen des Vaters, und sich seiner Meinung anschließen, der Vater könne nicht sichtbar werden. Sobald deswegen das Wort fiel, der Sohn sei das Sichtbargewordene, bezog es Hipp. auf die menschliche Natur Jesu Christi.

4. Hippolyt wußte nur von einem Wohnen des Vaters in dem inkarnierten Logos (Antinoet c. 4 M. p. 809). Er mußte also die Stelle: „Weißt du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir" auf den Menschen an Jesus Christus anwenden. Kallistus aber wandte die Stelle auf den Logos an und für sich an, wie er auch im Anfang seiner Formel erklärt hatte, der Logos selbst (an und für sich und ohne die menschliche Natur) sei Sohn.

Diese seine Auslegung Kallistischer Worte preßte jetzt Hippolyt in alles hinein, was er sagt. Daher auch die Widersprüche. Kallistus hatte erklärt, es seien zwar zwei in dem Einen unteilbaren Gott, aber nur Einer sei Mensch geworden. Das wendet nun Hippolyt ganz nur auf den Menschgewordenen an. Dadurch kommt es, daß er einerseits dem Kallistus die Behauptung zuschiebt, es sei nur Eine Person in Christus (καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο) und anderseits nach der Erwähnung des von dem Papste gebrauchten Ausdruckes συμπεπονθέναι

Digitized by Google

(mitleiden) erzählt: Οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν Πατέρα πεπονθέναι καὶ ἕν εἶναι πρόσωπον — er wagt nämlich nicht zu sagen, der Vater habe gelitten und es sei nur Eine Person (sc. im Menschgewordenen). Diesen Widerspruch beseitigt unsere Annahme, daß der Papst einerseits behauptet hatte, es seien zwar zwei in dem Einen Gott, aber nur Einer (Eine Person) sei Mensch geworden.

Nicht aus Scheu, Vater und (menschlichen) Sohn in dem menschgewordenen Gott als Eine Person zu bezeichnen, wählt Kallistus den Ausdruck συμπεπονθέναι statt des modalistischen πεπονθέναι, sondern in ihm spielt sich folgender Gedankengang ab:[1]) „Der Sohn ist mit dem Vater derselbe Eine unteilbare Geist. Nun hat der Sohn gelitten. Also ist der Vater als derselbe Eine unteilbare Geist in irgend welcher Weise am Leiden mitbeteiligt. Er war sicher dabei. Also können wir wohl sagen: ‚Er hat mitgelitten'." Modalistisch ist der Satz nicht. Auf keinen Fall kann er als modalistisch nachgewiesen werden. Zu unklaren Vorstellungen kann er allerdings Veranlassung geben und ist auch selbst aus unklaren Vorstellungen entstanden, indem man in bezug auf einen reinen Geist der Mittätigkeit der vorstellenden Phantasie beim Denken zu viel Raum ließ. Man konnte sich, weil man sich diesen Einen Geist in den zwei Personen mehr vorstellte (verbildlichte) als dachte, die Person auch nicht losgelöst denken von der Person. Daher die Vorstellung des *com*pati des Mitleidens. Zu Einer Person mit dem leidenden Sohn wird dadurch der Vater nicht gemacht. Also ist der Satz zwar unklar und nicht ganz korrekt ausgedrückt, aber keineswegs häretisch.

Zu dieser Auslegung berechtigt uns das, was Tertullian (c. 29) über das compati sagt. Denn er nimmt offenbar auf dieses von Kallist gebrauchte compati Bezug. Zuerst deutet er es ganz modalistisch, indem er den Vater als das Πνεῦμα, den Geist, die leidende menschliche Natur als den Υἱός, den Sohn, bezeichnet. Das Πνεῦμα habe in dem leidende Υἱός gewohnt, also mitgelitten. Dann aber legte er auch den Maßstab des nicht modalistisch denkenden Verteidigers der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater an. Er weist nun auf Grund seiner Vorstellung der

1) Außerdem hat er selbst früher das pati des Vaters verworfen als häretisch (Phil. IX, c. 11, p. 3379).

Digitized by Google

Wesenseinheit, die aber dafür auch subordinationisch aussieht, das compati ab. Seine bekannten Bilder helfen ihm. Das Wasser, das aus der Quelle kommt, leidet im Fluß, der mit der Quelle in Verbindung steht. Obwohl nun das Wasser aus der Quelle kommt und der Fluß mit der Quelle in Verbindung steht, kann man doch nicht sagen, die Quelle habe mitgelitten. Das Bild lehnt allerdings sehr geschickt das compati ab; aber es ist auch keineswegs ein gutes Bild für die Vorstellung, daß Vater und Sohn derselbe Eine unteilbare Geist sind. Doch ist die Tertullianische Betrachtungsweise — und darauf allein kommt es uns an — ein Beweis dafür, daß man das compati auch vom Standpunkt der Annahme einer bloßen Wesens- (und nicht einer persönlichen) Einheit ins Auge fassen konnte. Und dies hat Kallist unserer Auffassung nach getan, wenn auch nicht sehr geschickt (was wegen des damaligen Standes der Theologie nicht verwundern darf), so doch auch nicht häretisch-falsch.

Fassen wir nun aber die Hippolytische Deutung des Compati ins Auge. Wir erinnern uns, daß er sich die Menschwerdung im Sinne des Kallistus zunächst so auslegte: Der göttliche (Vater-) Geist wohnt in dem menschlichen Sohn. Für ihn entstand nun die Frage: Kann man denn so den Sohn Gott nennen? Gott wird er aber genannt. Ist denn Vater und Sohn noch Eins? Oder sind es nicht vielmehr zwei? Er wußte, daß Kallist nur Einen im Auge haben konnte und zwar einen Gott. Denn der Sohn ist nach der hl. Schrift Gott. Deswegen interpretiert er die Kallistische Menschwerdungslehre, wie folgt:

Der Vater vereinigt die menschliche Natur mit seiner göttlichen und macht sie zu Einer mit ihr.[1]) So werde Vater und Sohn Ein Gott genannt und so ist in dem Sohn nur Eine Person. Diese Person hat gelitten. Da nun aber der Vater als höchster Gott leidensunfähig[2]) ist, so kann man nur sagen: Der Vater hat mitgelitten, der Vater hat in der vom Leiden getroffenen menschlichen Natur mitgelitten (Vgl. Philos. IX. c. 12 p. 3386). Daß diese Auslegung wirklich Hippolytisch ist, geht auch

1) Diese Ansicht ist monophysitisch.

2) Dieser Ansicht sind die Antimonarchianer und zwar nicht allein in dem Sinn, daß er das Leiden nicht spüren kann, sondern auch in dem Sinn, daß er nicht (in der menschl. Natur) leidende Person sein kann.

Digitized by Google

daraus hervor, daß Hipp. als Grund des Ausdruckes compati ſtatt pati eine angebliche Erwägung Kalliſts angibt, die aber nur von ſeinen (des Hippolyt) eigenen Anſchauungen aus angeſtellt werden kann. Hippolyt meint nämlich, Kalliſtus wolle durch den Ausdruck compati ſtatt pati der Beſchuldigung entgehen, er läſtere den Vater. Eine Läſterung des Vaters erblicken die Antimonarchianer in der Annahme, der Vater habe gelitten, und dem Vater gelte der Fluch über den Gekreuzigten. Sie hielten nämlich den Vater in ſeiner höchſten Majeſtät für unnahbar den Menſchen. Deswegen bezogen ſie auch die Stelle im A. T. „Non enim videbit me homo et vivet (Exod. 33, 20) auf Gott Vater und wollten daraus die Unmöglichkeit ableiten, daß Gott Vater in irgend einer Weiſe ſich den Menſchen ſichtbar machen könne. Er könne die plenitudo maiestatis nicht verbergen. Wenn alſo Gott ſichtbar geworden ſei, ſo ſei es eben der Sohn.[1]) Die Antimonarchianer alſo waren es, welche dem Sohn Dinge zuſchrieben, die ſie beim Vater für unmöglich hielten. Die Monarchianer dagegen, wenn uns Hippolyt in den Philoſophumenen (IX. c. 9. 10 p. 3372—3378) recht berichtet, waren ja gerade in dem „heraklit'ſchen Irrtum" befangen, Gott ſei ewig und zeitlich, ſichtbar und unſichtbar, gezeugt und ungezeugt, ſterblich und unſterblich; ſie konnten alſo nicht eine Läſterung erblicken in der Behauptung, der Vater habe gelitten, der Vater ſei gekreuzigt worden. Denn bei ihrem Gott, der nicht bloß die plenitudo maiestatis beſaß, ſondern ſich auch erniedrigen konnte, war das alles keine Unmöglichkeit. Wenn alſo Hippolyt (Phil. l. c. 12 p. 3386) von Kalliſt behauptet, er ſage compati und nicht pati aus Furcht, den Vater zu läſtern, ſo imputiert er ihm eigene Gedanken und zwar Gedanken, die jener nach früheren Darſtellungen nicht haben konnte. Auch das zeugt dafür, daß Hippolyt unbewußt zu ſehr von ſeinem Standpunkte aus interpretiert und nicht vom Standpunkt des Kalliſtus aus.

Sabellianiſche (*Pater est Christus, Pater passus est*) und Theodotianiſche (In dem Menſchen Jeſus wohnt das Göttliche) Irrtümer liegen demnach nur in der Interpretation, die Hippolyt von der Formel des Kalliſt gibt, nicht in der Erklärung des Kalliſtus

1) S. b. Tert. adv. Prax. c. 14. M. II, p. 171; c. 28, p. 194.

Digitized by Google

selbst. Zwar ist ja auch das, was Kallistus sicher gesprochen hat, nicht so klar und präzis, wie es von dogmatischem Standpunkte aus wünschenswert wäre, allein wie Wein erst klar wird nach der Gährung und bis zu diesem Punkte sich zur Klarheit hin entwickelt, so mußten auch die Spekulationen über die aus der hl. Schrift mit Leichtigkeit festzustellende Einheit und Verschiedenheit in Gott und Christus erst durch den Prozeß der Gährung zur Klärung sich hin entwickeln. Der Streit ist der Vater der Dinge und der Gegensatz weckt Leben.

Alles in allem gilt von der Formel, daß sie zwar Schwierigkeiten hat, es gilt auch, daß an diesen Schwierigkeiten nicht der Berichterstatter allein schuld ist,[1]) wohl aber verschuldet er den größten Teil der Schwierigkeiten. Jedoch sind, wenn man den Standpunkt des Papstes aus dem Verlauf der Streitigkeiten genügend kennen gelernt hat, diese Schwierigkeiten keineswegs unlösbar. Daß man wahrhaft aufatmet, wenn man sie verläßt, ist ein etwas starker Ausdruck für die tatsächlichen Schwierigkeiten. (Harnack a. a. O.)

Harnack meint: „Kallists Formel ist die Brücke gewesen, auf welcher die ursprünglich monarchianisch gesinnten römischen Christen, dem Zuge der Zeit und der kirchlichen Wissenschaft folgend, zur Annahme der Logoschristologie übergegangen sind." Das ist richtig. Allein es liegt in der monarchianischen Gesinnung und der Logoschristologie nur dann ein Gegensatz, wenn jeder Monarchianismus Modalismus ist, oder jede Logosspekulation Subordinationismus ist und dem Vielgöttertum ähnelt oder wenn beides zugleich der Fall ist. In der Formel Kallists ist ein Monarchianismus vereint mit einer Mehrpersönlichkeit im Vater und im Logos, aber die Gefahr des Subordinationismus und Polytheismus ist beseitigt durch die Erklärung, daß Vater und Sohn derselbe Eine unteilbare Geist seien. Deswegen konnte das Volk, das zwar vom Logos vorher (d. h. vor Hippolyt)[2])

1) Harnack a. a. O. S. 617, Anm. 3.

2) Antinoet c. XV: Ἀλλ' ἔρεί μοί τις · Ξένον μοι φέρεις, λόγον λέγων υἱόν. — Du führst mir etwas Fremdes ein, wenn du den Logos Sohn

Digitized by Google

wenigstens noch nicht viel gehört hatte, aber in den Stellen des Johannesevangeliums im ersten Kapitel eine Stütze für diese Lehre sehen mußte, mit Leichtigkeit zur Logoslehre übergeführt werden, weil es zwar immer an der Einheit in Gott festhielt aber mit dem Gedanken an eine irgendwie geartete Vielheit in Gott. Denn Christus war ihnen dieser Eine Gott, Christus war ihnen aber auch ein von Gott Vater Verschiedener (Vgl. auch Antinoet c. 1 Ende; c. XVII Anfang).

Kurzgefaßter Gesamtüberblick über die Geschichte des Monarchianismus zu Rom im dritten Jahrhundert.

Der Kleinasiate Praxeas hatte zu Rom die Sätze ausgesprochen: Der Vater ist Christus, der Vater hat gelitten. Er kam dazu durch eine extreme Betonung der Gottheit Christi und der Einheit Gottes unter Berücksichtigung der Gottheit des Vaters. „Es gibt nur Einen Gott — Christus ist dieser Eine Gott — Der Vater ist dieser Eine Gott — also ist Christus der Vater." Die Einheit des *Wesens in concreto* verleitete ihn zur Annahme einer *persönlichen* Einheit zwischen Christus und dem Vater. Seine Lehre stützt er mit allen Stellen für die Einheit Gottes und für die Gottheit Jesu Christi, sowie für die Einheit Christi und des Vaters.

Seine Ideen finden jedoch in Rom keinen Anklang.

Ganz am Ende des zweiten Jahrhunderts oder Anfangs des dritten Jahrhunderts gründen Epigonus, ein (wirklicher oder vermuteter) Schüler des Patripassianers Noetus, der in Kleinasien (wegen derselben Sätze, die auch Praxeas ausgesprochen) exkommuniziert worden war, und Kleomenes eine Schule in Rom. Hauptzweck dieser Schule ist der Beweis der Gottheit Christi (im Gegensatz zu dem Theodotianismus). Sie ziehen auch die Gottheit des Vaters und die Einheit Gottes in den Kreis ihrer Betrachtungen und stellen Sätze auf, die mit Noetischen und Praxeanischen Sätzen große Ähnlichkeit haben. Zugleich treten sie im Interesse der vollen Gottheit Jesu Christi der Schule des Presbyters Hippolyt entgegen, in welcher der Logos als „Kraft aus dem Ganzen" für das Göttliche an Christus erklärt

nennst. Vergleiche aber dagegen den Satz: „Gemäß der apostolischen Überlieferung, daß der Gott Logos vom Himmel herabtieg" — κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, ὅτι Θεὸς Λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν (c. XVII, p. 825).

Digitized by Google

wurde. Es entsteht nun zwischen diesen beiden Schulen ein heftiger Kampf. Die einen (die Parteigänger des Kleomenes) werden durch den Namen „Monarchiani", die anderen durch den Namen „Ditheisten" verketzert. Tatsächlich vertreten weder die Einen offen den Satz der persönlichen Identität des Vaters und des Sohnes, wenn er auch aus ihren Sätzen und Beweisen sehr leicht gefolgert werden kann, noch wollen die anderen Ditheisten sein.

Es war eine Zeit, in der man sich vor nichts mehr fürchtete als vor dem Vielgöttertum und der Leugnung der Gottheit Christi. Daraus erklärt es sich, daß die Sympathien des Klerus und des Volkes auf Seiten der Monarchianer standen. Denn sie betonten vor allem die Einheit Gottes und die volle Gottheit Jesu Christi. Die Hippolytianer aber scheinen in beiden Punkten zu fehlen.

Auch Papst Zephyrin teilte diesen Standpunkt. Sein Ratgeber Kallistus aber, der spätere Papst, hatte mehr theologisches Interesse und suchte sich Gewißheit über beide Lehren zu verschaffen. Da die Monarchianer die modalistische Konsequenz des Praxeas und des Noetus nicht zogen (wenigstens nicht klar und offen), so zeigt er auch mehr Neigung zu den Monarchianern, in deren Reihen jetzt auch ein anderer bedeutender Mann, Sabellius, auftritt. Zugleich ging des Kallistus Sorge darauf hinaus, eine rechte und klare Vermittelungslehre für die beiden streitenden Parteien zu suchen, die begründet war in Schrift und Tradition. Zur Klarheit war er aber bis jetzt noch nicht gekommen.

Der heißblütige und rechthaberische Hippolyt sah in diesem Verhalten beider eine verborgene modalistische Gesinnung, bei Kallistus mit klugem Intriguenspiel verbunden, und streute das Gerücht aus, der Papst sei Modalist und Patripassianer. Die dadurch entstandenen Unruhen veranlaßten den Zephyrin zu einer öffentlichen Erklärung, welche die Gottheit des Vaters voraussetzt, die Einheit Gottes und die volle Gottheit Christi aber betont. Er kennt nur Einen Gott, Christus ist dieser Gott, und Christus (nicht der Vater) hat gelitten. Da der Ausschluß des Vaters vom Leiden in der Formel nicht klar ausgedrückt war, sah sich Kallistus genötigt, allen Zweifel zu heben durch die Erklärung: Nicht der Vater hat gelitten, sondern der Sohn.

Hippolyt war durch diese öffentliche Auseinandersetzung nicht

Digitized by Google

befriedigt. Er vermutete trotz allem eine (von Kallistus klug verborgene) modalistische Gesinnung und schrieb seinen Antinoet, indem er einerseits den Satz widerlegte: Pater est Christus, Pater passus est, anderseits seine Logoslehre darlegte.

Da ihm aber der Logos nur gewissermaßen ein Strahl Gottes war, eine Kraft aus Gott, die erst „Sohn" wurde durch die Verbindung mit der menschlichen Natur, so konnte er dadurch bei den Verteidigern der vollen Gottheit Jesu Christi und der vollen Wesensgleichheit Christi mit dem Vater dem Vorwurfe des Ditheismus nicht entgehen. Er kam noch mehr in Verdacht der Häresie. Inzwischen zog auch Sabellius, gehoben durch die allgemeine Abneigung gegen die Hippolytische Lehre und dadurch auch im Bewußtsein der vollen Richtigkeit der eigenen die Konsequenz: Der Vater hat gelitten, Christus ist der Vater.

Unterdessen war Kallistus Papst geworden. Er hatte jetzt selbst die Macht in der Hand, und Sabellius hatte offen den Patripassianismus bekannt. Dieser wird deswegen von ihm aus der Kirche ausgeschlossen. Hippolyt aber hatte seinen Ditheismus bezw. Subordinationismus nicht so klar bekannt, als er faktisch in seinem Systeme lag. Er konnte noch nicht mit vollem Fug und Recht exkommuniziert werden.

Hippolyt und Sabellius hörten beide nicht auf, dem Papste Vorwürfe zu machen, der eine wegen der Beschuldigung des Ditheismus und der Abweisung seiner Spekulationen, der andere wegen seines Ausschlusses aus der Kirche, da doch der Papst früher seinem System so freundlich gegenübergestanden hatte. Eine neue Erklärung war notwendig:

1. um die Vorwürfe des Sabellius zu entkräften,
2. um die Irrtümer des Hippolyt klar zu stellen,
3. um die richtige Formel für die Einheit und Verschiedenheit in Gott zu finden.

Allen drei Anforderungen entspricht der Papst in seiner Formel. Dem Sabellius tritt er entgegen in der Annahme und Hervorhebung des Logos als des Sohnes Gottes und in der Erklärung, man könne höchstens von einem „Mitleiden" des Vaters mit dem Sohne reden. Hippolyts Subordinationismus wird ins rechte Licht gestellt durch die Sätze: Der Logos selbst (d. h. ohne die menschliche Natur) ist Sohn. Er ist mit dem Vater derselbe Eine unteilbare Geist. Damit ist auch die rechte

Digitized by Google

Formel für die Einheit und Verschiedenheit in Gott wenigstens grundgelegt. „Der Logos ist Sohn (d. h. von Gott verschiedene Person) und doch mit dem Vater nur Ein Gott (der Eine unteilbare Geist). Dieser Eine Geist ist auch mit dem Logos in dem Gottmenschen, und so kann man sagen, der Vater hat mitgelitten." Spekulative Gründung liegt darin noch keine. Aber der feste Grund für sie ist geschaffen.

Hippolyt gibt auch nun seine eigentümliche Logoslehre noch nicht auf. Er legt modalistische Anschauungen in die Worte Kallists und interpretiert sie, wie folgt: Der Logos ist für sich schon Sohn (d. h. Person), ist wie ein Geist mit dem Vater. Also ist der Logos auch der Vater. Wirklicher Sohn des Vaters ist Jesus Christus also nur insofern, als der Vater in der menschlichen Natur wohnt, Sohn ist also wesentlich nur der Mensch Jesus. Christus ist der Name für den in dem Menschen herabgestiegenen Vater. Da in Christus aber nur Eine Person sein kann, so hat der Vater sich die menschliche Natur vergöttlicht. Vom Leiden wurde aber nur die menschliche Seite des Gottmenschen getroffen. Also darf man sagen: „Der Vater hat mitgelitten", nicht aber er hat „gelitten".

Auf diese dem Kallistus imputierten Ideen hauptsächlich, die ihm entweder durch Hippolyt oder sonstwie bekannt wurden, reagiert in seinem Antipraxeas Tertullian, der als Montanist ein ausgesprochenes antimodalistisches Interesse hatte. Er zieht als Glied der Parakleteukirche auch den hl. Geist in den Kreis seiner Betrachtungen und legt so den Grund zu Spekulationen über die Dreipersönlichkeit. Ferner greift er die Unterscheidung des Gottmenschen in dem menschlichen Sohn und dem göttlichen Vater an, bekämpft das compati, in modalistischem Sinne aufgefaßt, und lehnt es auch für die Wesenseinheit des Vaters mit dem Sohne in concreto ab. Den Subordinationismus des Hippolyt vermeidet er, ist aber auch nicht völlig klar.

Sabellius war schon verbannt, der Unruhestifter Hippolyt[1]) wurde wohl jetzt exkommuniziert und gründete eine Sekte, die sich für die Kirche hielt und ihn zu ihrem Bischofe wählte.

Nach diesen Ereignissen geht der Modalismus allmählich seinen vollen Untergang entgegen.[2]) Wie lange es noch einzelne

1) Die Zeit der Verbannung ist nicht genau zu bestimmen.

2) Vgl. Harnack, a. a. O. S. 620 f.; Döllinger, a. a. O. S. 244.

Digitized by Google

Modalisten in Rom gegeben[1]) habe und was sie gelehrt haben, ist nicht von Belang.

Die Sekte Hippolyts hat um 250 nicht mehr bestanden. Hippolyt[2]) selbst söhnte sich um 235 unter Pontianus mit der Kirche aus. Er starb mit Pontianus als Martyrer in Sardinien. Er wurde auch zusammen mit Pontianus beigesetzt. So vereinigte sein Tod ihn mit dem früher gehaßten Papste, wie seine Logoslehre, besser gefaßt, mit dem früher bekämpften Monarchianismus zur rechten Trinitätslehre verbunden wurde.

XXIV.

Hagiologisches aus Alt-Livland

von einem Livländer.

Heilige und Apostel, unter deren Anrufung Kathedralen, Pfarrkirchen, Land- und Burgkapellen in Altlivland geweiht wurden.

Schlußbemerkungen.

Am Ende unserer hagiologischen Untersuchungen stehend, können wir nicht umhin einen Ausblick in die Gebiete zu werfen, die sei es aus Mangel an Material, oder aus Gründen der wissenschaftlichen Kritik nicht in den Kreis unserer Betrachtung hineingezogen werden konnten.

Vor allem dürfte es aufgefallen sein, daß eine relativ geringe Zahl von Heiligen besprochen worden ist; dieses erklärt sich aber daraus, daß wir ja zunächst nur solche behandeln mußten, denen Kirchen und andere Kultusgebäude geweiht waren. Gewiß ließe sich über einige hier nicht besprochene Heilige sehr Interessantes bemerken; so gibt es z. B. heutzutage noch in Riga ein hölzernes Standbild des hl. Christophorus, das besonders von den

1) Novatian, der etwa 30 Jahre nach dem Tode des Kallistus schrieb, gedenkt der Sabellianhäresie nur im Vorübergehen, tadelt sie zwar in scharfen Ausdrücken, behandelt sie aber ganz kurz. (Bei Routh, reliquiae sacrae, III, 180.)

2) Döllinger, a. a. O., S. 71, 72.

Digitized by Google

aus den oberen Dünagegenden kommenden Bootführern und Schiffern verehrt wird. Der Kult des hl. Christoph reicht bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts hinauf und Erzbischof Jasper Linde hat ihn in Riga besonders gehoben.[1])

Weiter mag es auffällig erscheinen, daß die Datierung nach Heiligentagen garnicht berührt wurde, speziell der Frage nicht nachgegangen wurde, wann die Verehrung der im 13. 14. und 15. Jahrhundert kanonisierten Heiligen in Livland begonnen hat. Durch die Beschäftigung mit der Lösung letzterer Frage hätten wir uns jedoch auf ein Gebiet gewagt, das uns in ideale Konkurrenz mit einem namhaften baltischen Historiker gebracht hätte. Eine umfassende Abhandlung über den berührten Punkt der baltischen Hagiographie können wir demnächst in den Mitteilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands erwarten, wo Baron H. von Bruiningk seine Arbeit über die Heiligen, die im Breviarium Rigense erwähnt werden — publizieren wird.

Bedenkt man, daß uns nur ein ganz geringer Bruchteil handschriftlichen Materials zur Verfügung stand, so dürfte es auch begreiflich erscheinen, daß wir oft über Ansätze nicht hinauskamen, speziell gilt dieses für die Teile der vorliegenden Arbeit, die sich mit der Mythologie der Letten und Esten berühren. Namentlich ist es ganz außerordentlich bedauerlich, daß auf dem Gebiete der lettischen Mythologie eine heillose Verwirrung herrscht. Kaum drei oder vier mythische Gestalten des lettischen Volksglaubens sind kontroversfrei, darum konnten wir niemals ganz sicher nachweisen, welche Schatten aus dem Heidentum irgend einem Heiligen speziell anhafteten.[2]) Es wäre zunächst eine sehr dankenswerte Arbeit, sämtliche publizierte lettische und estnische Volkslieder zu analysieren, zu gruppieren und das archäologische

1) Vgl. v. Bruiningk, Messe u. kanon. Stundengebet ꝛc. S. 228 in dem Abschnitt: de novis festis celebrandis, im Breviarium Rigense heißt es: Eadem causa motus reverendissimus dominus Jaspar (Linde), prefati Michaelis successor, festa sanctorum Blasii, Christofori et Egidii, patronorum ac auxiliatorum in necessitatibus, que prius nullam solemnitatem habebant, sub IX lectionibus apud ecclesiam et per dioecesim instituit peragenda.

2) Die von A. Bielenstein publizierten Studien aus dem Gebiete der lettischen Archäologie, Ethnographie u. Mythologie (Riga 1896) gelangten leider erst nach Vollendung dieser Arbeit zur Kenntnis des Verf.

Digitized by Google

Material aus ihnen für die Zwecke der Forschung zu exzerpieren.[1]) Es müßte dabei eine Scheidung der späteren christlichen Anschauungen von den ursprünglichen vorgenommen werden. Unserer Meinung nach scheint die Lehre von der Verehrung der Heiligen einen außerordentlichen Eindruck auf die Volksphantasie der Letten und Esten gemacht zu haben, so daß bei einer Analyse der Volkslieder und Sagen eine große Menge Material zutage treten dürfte, das laut dafür Zeugnis ablegen würde, daß die katholische Kirche des Mittelalters nicht erstarrt, sondern ein lebensvoller Born war für alle die Völker, deren Bekehrung zum christlichen Glauben in ihrer Hand lag.

Die Kirche verfügte über einen großen Apparat, der dem Volk die christliche Lehre vermittelte. Da waren es zunächst die Predigten, die gewiß zum Teil in den Landessprachen gehalten worden sind und in denen oft auf Züge aus dem Leben der Heiligen Bezug genommen worden ist. Weiter waren es Teile der äußeren Gottesverehrung, die den Letten-Esten und Liven Züge aus dem Leben der großen Heldengestalten der christlichen Kirche lieferten, so besonders die Verehrung hl. Bilder und Statuen, vor denen die Gläubigen Gebete verrichteten. Diese Behauptung dürfte einleuchtend sein, wenn wir bloß an den hl. Abt Antonius denken, der als Patron der Schweine galt, weil er im Mittelalter auf Gemälde mit einem kleinen Schwein zu den Füßen dargestellt worden ist. Alles Bildliche und Anschauliche, besonders auch Mysterienspiele, in denen Heiligen Rollen zugeteilt wurden, wirkten anregend auf die Volksphantasie und ließ der Dichtung freien Raum. Es darf auch nicht übersehen werden, daß hin und wieder, besonders in später Zeit durch Volkskalender, kleine Heiligenbilder, Münzen, Amulette, usw. die populäre Heiligenverehrung gefördert wurde. Was die kleinen Volkskalender anbetrifft, die von Hand zu Hand wanderten, so

1) Baron K. u. H. Wissendorf, Latwju dainas 10 Hefte, Mitau 1894 bis 1898 (969 S.) ist bis jetzt die umfangreichste, auch zahlreiche Varianten enthaltende Sammlung lettischer Volkslieder. — Die Esten verfügen über eine noch viel größere Sammlung alter u. neuer Volkslieder, die Pfarrer Hurt angelegt hat und deren Bändezahl einen ganzen Schrank auf der Rigaer archäologischen Ausstellung im Jahre 1896 einnahm. Wie viel ungehobenes Material mögen diese Kollektaneen noch bergen?

Digitized by Google

setzte man — wie es bei einem uns vorliegenden derartigen Produkt aus Oberbayern — der Fall ist, oft den Notizen über Heiligentage Darstellungen der Attribute bei. So findet sich zum Tage St. Petri-Kettenfeier die Darstellung eines Schlüssels usw. An diese oft rohen Darstellungen knüpfte das Volk manche phantastische und zum Teil selbst abergläubische Meinungen, die in Altlivland ebenso verbreitet waren, wie heutzutage noch in vielen Gegenden Deutschlands. Bedenken wir, daß die Mehrzahl der in Liv-, Est- und Kurland ziemlich zahlreichen Feldkapellen oft Statuen der Heiligen mit ihren Attributen geziert enthielten, so ist es leicht begreiflich, daß sich die Erinnerung an die großen Zeugen der Wahrheit unausrottbar im Volke festsetzen konnte. Wir dürfen aber noch einen Schritt weiter gehen und können ruhig behaupten, daß die Lehre von der Verehrung der Heiligen noch lange nach der Bekehrung der Liven, Letten und Esten den im finstern schleichenden heidnischen Wahnglauben dieser Völkerschaften ganz wesentlich beeinflußt hat. Wie kommt es denn, daß plötzlich nach Bekehrung zum Christentum in der Mythologie — auch bei den Littauern — ein ganzer Götterolymp entstand,[1]) wo doch früher nur einige wenige Personifikationen der hauptsächlichsten Naturkräfte verehrt wurden? Die Lösung liegt auf der Hand. Es gab viele Gebiete, in die sich die Verkündiger des göttlichen Wortes nicht hineinwagen konnten und wo der alte Baum-, Quellen-, Feld- und Waldkult noch üppige Blüten trieb, wo der einsam hausende Bauer abgeschlossen seine abergläubischen

1) *Lasicius*, de diis Samogitarum berichtet, daß die Samaiter, die den Letten in Bezug auf Glaube und Brauch sehr nahe stehen — Gottheiten der Lämmer, der Brut, der Hausgeräte, des eingeführten Mehles, des Leines, des Herdfeuers, der Hausecke, der Farben, des Geräusches, der Murmelnden usw. verehrten. Die Quellen des 12.—15. Jahrhdts. schweigen von diesen Göttern und die Chronisten des 13. Jahrhdts. wissen auffallenderweise nur 3 Hauptgötter u. paar Nebengötter der Samaiten und Littauer zu nennen. (Vgl. Brückner, Beiträge zur littauischen Mythologie, Archiv f. slavische Philologie, IX, 2—35.) Lasicki im 16. und Beckenstedt im 19. Jahrhundert erwähnen als einen der Samaitengötter „Algis", den Lasicki als „angelus summorum deorum" bezeichnet, er erscheint in Sagen aus neuerer Zeit häufig als Götterbote; er hat eine goldene Krone auf dem Haupte, in der Hand einen Stab aus Silber und geleitet die Seele des Frommen in den Himmel. (Vgl. Brückner, l. c. 19.) Wer würde sich nicht versucht fühlen, hier an die hl. Jungfrau oder an den hl. Michael zu denken!

Digitized by Google

Gebräuche trieb, die er den Eltern und Ureltern abgelauschet hatte. War es nicht natürlich, daß ein so weltentfernter, vom direkten Verkehr mit christlichen Priestern abgeschlossener Einsiedler, wenn er von Heiligen hörte, diese für eine Art neuer Götter ansehen mußte; war es nicht natürlich, daß sich so Heidnisches und Christliches zu einem fast unentwirrbaren Konglomerat verbinden mußte, wie wir es aus einem Werke des Jesuitenpaters Stanislaus Rostowski ersehen können.[1]) Nur allein die katholische Kirche besitzt die gewaltige Macht, durch ihre Lehre und ihren Kultus die Seele auch des stupidesten und rohesten Bauern bis in den Grund zu erschüttern und für die Aufnahme des Evangeliums vorzubereiten. Die Geschichte der Einführung des Christentums in Altlivland lehrt uns, daß die Missionare gleich im Anfang mit aller Kraft einsetzten, um den Boden für die Pflanzung christlichen Lebens zu ebnen. Sie verfuhren dabei nicht zerstörend, sondern dem Geiste der Kirche gemäß in außerordentlicher Weise tolerant.

Zunächst ließ man den Neubekehrten die Vorstellungen, die nicht im direkten Gegensatz zur christlichen Lehre standen, trachtete aber vor allem die heidnischen Kultstätten zu zerstören und die heiligen Haine zu vernichten. Diese Tätigkeit scheint die Glaubensboten, die mit den größten Widerwärtigkeiten, mit einem rauhen Klima und einer überaus feindlich gesinnten Bevölkerung zu kämpfen hatten, so sehr in Anspruch genommen zu haben, daß sie sich nicht darum kümmern konnten, wie die Indigenen die Lehre von den Heiligen auffaßten. Das Grobsinnliche, Handgreifliche, Fabelhafte, Riesige und Kraftvolle, das einigen Göttern speziell Perun zugesprochen wurde, wurde einigen Heiligen angedichtet. Dieses konnten die Glaubensboten nicht verhindern, denn

---

1) Vgl. *St. Rostowski*, Lituanicarum Societatis Jesu historiarum provincialium pars prima. Vilnae 1768, pp. 11, 118, 164, 270 u. 271. — Brückners Annahme, daß dieses Werk fast als verschollen zu gelten hat, ist nicht zutreffend, denn im Jahre 1877 hat J. Martinoff (S. J.) eine Neuausgabe in Paris in 4° erscheinen lassen, die sich von der Originalausgabe nur dadurch unterscheidet, daß den Registern größere Sorgfalt gewidmet wurde und daß das Faksimile eines Schreibens des seligen Andreas Bobola beigegeben wurde. Dieses opus des gelehrten Jesuiten birgt so viel kulturgeschichtliches Material, speziell auch für Polnisch-Livland, daß wir nicht achtlos über dasselbe hinwegeilen dürfen.

Digitized by Google

sie waren ja vollauf beschäftigt, viel Schlimmes zu tilgen. Die schrecklichen Menschenopfer mußten ausgerottet werden und der finstere Dämonenglaube mußte in seine dunkelen Schlupfwinkel zurückgedrängt werden, die heiligen Haine sollten sich bald lichten und die Quellen des Götterkultes versiegen. Doch das Volk, das mit regster Naturbeobachtungsgabe und mit einer reichen Phantasie begabt war, das einst mit bangem Zagen die Veränderungen an Sonne und Mond beobachtete und dichterisch das scheinbare Auf- und Niedersteigen der Gestirne besungen hatte, verlangte gebieterisch einen Ersatz für die zertrümmerte naive Götterwelt.

Da erstrahlte ein neues Licht und durchdrang die Finsternis, die über dem Lande der Letten, Liven und Esten lagerte, eine neue Zeit brach an, deren Ideal im Christentum ihren ureigensten Ausdruck fand. Welch eine Fülle von idealen Lebenskräften, welch ungeheuerer Schatz christlicher Lehren war es doch, der damals den nach Wahrheit dürstenden Seelen der Neubekehrten Altlivlands als Labung, Stärkung und Trost dargeboten werden konnte.

Wie einst in den Tagen, da die Terra Mariana für das Christentum gewonnen ward, die Bevölkerung dieses entlegenen Ländergebietes aus der Hand der katholischen Kirche die höchsten idealen Güter der Menschheit empfing; so ist es auch heute noch dieselbe Kirche, die den fernen Völkern Glauben und Gesittung vermittelt. Derselbe Geist der von den Aposteln ausging und einst im Lande der Liven, Letten und Esten Blüten der Kultur zeitigte, durchweht auch heute noch die Werke der katholischen Missionen. Allerdings ist es heute oft mehr ein geistiger Kampf, den die Kirche mit den Mächten der Finsternis ringen muß. Diesen Kämpfen kann der Geschichtsforscher nicht kalt zuschauen, im Gegenteil er muß in die dunkelsten Tiefen der Vorzeit hinabsteigen, um aus dem Moder der Vergangenheit Rüstzeug zu heben für eine werdende Geschichtsauffassung, die immer der Wahrheit ihre Ehre wird geben müssen. So soll sich immer fester und enger der Kreis derer schließen, die mit freiem Blick in das geheimnisvolle Leben und Weben der Geschichte eindringen und durch die Resultate ihrer Forschung unseren Schatz an idealen Gütern fördern. Und der Kreis der unbefangenen Bearbeiter baltischer Geschichte weiß es gewiß zu würdigen, was einst unsere alte Kirche in unserer Heimat leistete. So erwachen die

Digitized by Google

Lebenskräfte alter Zeit zu neuer Blüte, so trägt die Liebe zum Vaterland die schönsten Früchte uns, unseren Enkeln und Urenkeln zum Nutzen und zur Freude. So schaffe denn das kleine unscheinbare Häuflein baltischer Historiker eifrig fort, nimmer ermüdend, immer tätig, denn es kommt eine Zeit, wo im großen Kampfe der Geister nur Männer werden bestehen können, deren Leistungen die Stempel der Vaterlands- und Wahrheitsliebe tragen. Wir wissen nicht, was uns die Zukunft bringt, das aber haben wir Balten erkannt, daß wir stets im Sinne des herrlichen Geleitspruchs handeln sollen, den einst die Herausgeber der Monumenta Germaniae sich wählten, um von den Stürmen der Zeit nicht verschlungen zu werden. Darum laute die Devise auch dieser Arbeit: „Sanctus amor patriae dat animum!“

Beilage.

Verzeichnis von Kirchen Liv-, Est- und Kurlands, deren Schutzpatrone noch ermittelt werden konnten.[1])

A. Dom-, Pfarr- und Klosterkirchen.

Ortsnamen	Patrone	Ortsnamen	Patrone
Adiamünde	St. Matthäus	Pfarrk.	St. Johannes d. T.
Adsel	B. V. Maria	„	B. V. Maria
Aiosch	St. Katharina	„	St. Nikolaus
Aija	„ Jakobus Maj.	* „	B. V. Maria
Allasch	„ Philippus u. Jakobus	Klosterk.	St. Katharina
		„	„ Martin
*Allschwangen	„ Michael	*Dwehten	„ Stanislaus
*Altenburg	„ Laurentius	*Ellern	B. V. Maria (sub tit. Assumpt.)
Ampel	B. V. Maria		
Baldohn	St. Michael	Ermes	St. Anna
*Bewern	„ Johannes d. T.	Fellin	„ Johannes d. T.
Burtneek	B. V. Maria	Fickel	B. V. Maria
Dahlen	St. Martinus oder „ Anna	Foelcks	St. Laurentius
		Goldenbeck	„ Johannes d. T.
Dorpat:		*Goldingen	„ Simon u. Judas
Dom	„ Petrus u. Paulus	Hannehl	„ Paulus
Pfarrk. (?)	„ Georg	Helmet	B. V. Maria
„	„ Jakobus Major		

1) Die Quellennachweise für die einzelnen Patrozinien beliebe man am Schluß der jedem Heiligen gewidmeten Abhandlung aufzusuchen. Auszunehmen sind die mit einem Kreuz versehenen Namen, weil diese Kirchen Neugründungen sind.

Digitized by Google

Ortsnamen	Patrone	Ortsnamen	Patrone
Holmhoff	St. Johann. d. T. od. „ Bartholomäus	*Podunai	St. Joseph
Jakobstadt	„ Petrus	*Polangen	B. V. Maria (sub tit. assumpt.)
Jegelecht	B. V. Maria	Poenal	St. Nikolaus
Jewe	St. Michael	Pölwe	B. V. Maria
Jörden	„ „	Pühhalep	St. Laurentius
Karmel	„ Petrus	Randen	„ Martin
Karolen	B. V. Maria	Reval:	
Karusen	St. Margaretha	Dom	B. V. Maria
Katküll	„ Simon u. Judas	Pfarrk.	St. Johannes d. T.
Kawelecht	„ Dionysius	„	„ Nikolaus
Kegel	„ Michael	„	„ Olaus
Kegeln	„ Petrus	* „	„ Petrus u. Paulus
Keinis	„ Martin	Klosterk.	„ Katharina
Kergel	„ Maria Magdal.	„	„ Michael
Kielkond	„ Michael	Riga:	
Kirchholm	„ Georg	Dom	B V. Maria
Kirrefer	„ Nikolaus	Pfarrk.	St. Petrus
Koddafer	„ Michael	„ (?)	„ Paulus
Kokenhusen	„ Paulus	„	„ Gertrud
Kosch	„ Nikolaus	„	„ Jakobus Maj.
Kusal	„ Laurentius	„ (?)	„ Georg
Lagena	„ Petrus	* „	„ Franzisk. v. Assisi
Lais	„ Georg	* „	B. V. Maria (s. tit. mater dolor.)
Leal	„ Martin „ Johannes d. T. „ Elisabeth	Klosterk.	St. Johannes d. Ev.
		„	„ Maria Magdal.
*Lautzen	„ Johannes d. T.	Röthel	„ „ „
*Lehnen	„ Anton. v. Padua	Rujen	„ Bartholomäus
Lemburg	„ Simon u. Judas	*Rubinen	„ Petrus u. Paulus
Lemsal	„ Bartholomäus	Runoe	„ Maria Magdal.
*Lieven-Bersen	„ Joseph	Salisburg	B. V. Maria
Loddiger	„ Johannes d. T.	Segewold	St. Bartholomäus
Luggenhusen	„ „	*Schönberg	B. V. Maria (sub tit. assumpt.)
Luhde	„ Katharina	Siffegall	St. Maria Magdal.
Maholm	„ Nikolaus	Talkhof	„ Elisabeth
Merjama	B. V. Maria	Testama	B. V. Maria oder St. Petrus
*Mitau	St Georg	Trikaten	„ Jakobus Maj. od. „ Johannes d. T.
Mustel	„ Anna		„ Martin
Neuermühlen	„ Petrus	Turgel	B. V. Maria
Nitau	„ Katharina	Ubbenorm	St. Martin
Nüggen	„ Laurentius	Ummern	„ Simon u Judas
Odenpaeh	„ Elisabeth	Uexkyll	„ Johannes d. T.
Olai	„ „	Walk	„ Maria Magdal.
Paistel	B. V. Maria	Warbeck	„ Anna
Palzmar	St. Anna	Weißenstein	„ Johannes d. T.
Pernau:		Wenden	„ Jakobus Major
Dom	„ Johannes d. Ev.	Wendau	„ Michael
Pfarrk.	„ Thomas	Wesenberg	„ Simon u. Judas
„	„ Gertrud	Wolmar	„ Antonius oder
„	„ Elisabeth	Zarnikau	„ Bartholomäus
„	„ Nikolaus		
Pinkenhof	„ Nikolaus oder „ Anna		

Digitized by Google

B. Kapellen.

Ortsnamen	Patrone	Ortsnamen	Patrone
Allasch	St. Antonius	Pernau	B. V. Maria
Antzen	„ Georg		St. Maria Magdal.
	„ Johannes d. T.	Pölwe	„ Thomas
Andern	„ Maria Magdal.		„ Antonius
Bartholomäi	„ Johannes d. T.	Reval	„ Barbara
Cambi	„ Maria Magdal.		„ Gertrud
Dorpat	„ Anna		„ Laurentius
	„ Antonius	Riga (Erzb. Palast)	„ Bartholomäus
	„ Katharina		„ Michael
Dünamünde	B. V. Maria	Riga	„ Joh. d. T. (?)
	St. Nikolaus	Saage	„ Nikolaus
Ermes-Neuhof	„ Anna	Saara	„ Katharina
Erseküll	„ Katharina	Sastama	„ Olaus
Falkenau	„ Michael	Segewold	„ Thomas
	„ Anna	Sunzel	„ Anna
Goldingen	„ Antonius	Talkhof	B. V. Maria
	„ Petrus	Trikaten	B. V. Maria
Hasenpoth	„ „	Walwara	St. Petrus
Helmet	„ Katharina	Wangasch	„ Antonius
Kokenhusen	„ Johannes d. T.	Warrol	„ Brigitta
Lemsal	„ Katharina	Wenden	„ Katharina
	„ Anna		„ Georg
	„ Laurentius	Windau	„ Katharina
Michaelis	„ „		„ Georg
Narwa	„ Antonius	Wolmar	„ Antonius
Neuermühlen	„ „		

Bemerkungen und Erläuterungen.

Es ist leicht begreiflich, daß die oben zum erstenmal für Liv-, Est- und Kurland gelieferte Patrozinientabelle mit einigen Mängeln behaftet ist. Zunächst dürfte es auffallen, daß die Fundations, — bezw. Erbauungsjahre für die einzelnen Kirchen nicht angegeben sind; dieses hat aber darin seinen Grund, daß es nicht ratsam schien, Zahlen der Tabellen einzuverleiben, die ja doch meist aus der Arndt'schen Chronik geschöpft worden wären, oder aus ähnlichen trüben Quellen — und einer strengen Kritik nicht standgehalten hätten. Es herrscht in den Angaben über die Erbauungsjahre, — selbst der größeren und berühmteren Kirchen Altlivlands — eine große Verwirrung, so daß es geratener erschien, dieses Gebiet hier nicht zu betreten. Andererseits dürfen wir jedoch nicht versäumen zu bemerken, daß für einige Kirchen in größeren Städten sichere und urkundlich beglaubigte Stiftungsjahre ermittelt worden sind. Es wäre ge-

Digitized by Google

wiß eine sehr dankenswerte Aufgabe die oben gelieferte Aufzählung durch Hinzufügung von Daten zu ergänzen, wir wollen diese Arbeit jedoch lieber um einige Jahrzehnte vertagen, weil das vorliegende urkundliche Quellenmaterial – speziell für die Landkirchen — doch noch sehr lückenhaft ist. Eine weitere Forderung würde die sein, die Patrozinien aus der Ordenszeit von denen der Gegenreformation zu scheiden. Auch diese Trennung und Gruppierung der Patrozinien ist augenblicklich unmöglich, weil Berichte über Neuweihungen oder über Rekonziliationen livländischer Kirchen zur Zeit der polnischen Herrschaft sehr selten sind. Mit einiger Sicherheit kann aber angenommen werden, daß man die aus der Ordenszeit überlieferten Tituli einfach erneuerte, die zahlreichen Marienkirchen, die zur Zeit der Ordensmeister gegründet worden waren, behielten ihre Namen auch für die Zeit der Gegenreformation. — Zur Zeit der Bilderstürme im Anfange des 16. Jahrhunderts wurden häufig Altäre erbrochen und die gefundenen Reliquien verschleuderte man oder vergrub sie heimlich an unbekannt gebliebenen Orten. Durch dieses Treiben verloren zahlreiche Kirchen Altlivlands kostbare Überreste der Heiligen, die oft spurlos verschwunden sind, und die Altäre und Kirchen wurden soweit entweiht, daß Rekonziliationen gewiß nötig geworden sind, um den demolierten Gotteshäusern wieder einen katholischen Charakter zu geben. Da es nun absolut nicht notwendig ist, daß eine Kirche in ihren Altären Reliquien des Titelheiligen birgt, so hat man gewiß in den meisten Fällen in die wieder errichteten Altäre Partikel von den Leibern der spezifisch in Polen verehrten Heiligen Stanislaus, Adalbert, Bruno, Hyacinth, Hedwig usw. versenkt und so die aus den Händen der Protestanten in der Zeit von 1561—1620 empfangenen Kirchen zur Ausübung des katholischen Kultus bereitet. Auffallend ist es übrigens, daß die Quellen von Rekonziliationen livländischer Kirchen zur Zeit der polnischen Herrschaft nichts berichten, es mag jedoch sein, daß man es für überflüssig hielt in den Urkunden einer so selbstverständlichen liturgischen Handlung zu gedenken. Wie dem auch sei, so bedarf doch diese Frage entschieden einer Klärung.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung der rein liturgischen Seite der Kirchweihe, so gilt vor allem die Behauptung Kampschultes, daß in den Dedikationsformeln fast immer eine ganze Anzahl Heilige aufgezählt wurde, die als die Patrone des

Digitized by Google

kirchlichen Baudenkmales gelten sollten — auch für Altlivland.[1]) Man wählte ja oft ziemlich willkürlich einen Heiligen aus der ganzen Reihe der in der Formel genannten und nahm ihn als den Hauptpatron an, während die Übrigen als Konpatrone angesehen und oft bald vergessen wurden.[2]) In sehr vielen Fällen hat man den in der Dedikation zuerst genannten Heiligen zum Titelheiligen erwählt.

Als Konsekratoren erscheinen meist die kompetenten Diözesanbischöfe und auch die Altarweihe wird meist von ihnen vorgenommen. Am 24. November 1448 weihte Bischof Heinrich von Reval die Kirche des Klosters Padis in Estland: „in honorem sancte individue trinitatis, gloriose ac intemerate virginis Marie, nec non invictissime sancte crucis, beati Joannis Baptiste, beatorum Joannis ewangeliste et Bartholomei apostol., Laurencii et Georgii martirum, sanctorum Nicolai, Bernhardi, Benedicti et Antonii confessorum ac Katharine et Barbare virginum, beate Marie Magdalene et sancte Anne viduarum et omnium sanctorum Dei.“[3]) Ferner ist aus dem Jahre 1449 eine in demselben korrumpierten Latein abgefaßte Dedikationsformel erhalten geblieben, der zufolge der eben genannte Bischof Heinrich am 14. September des genannten Jahres den Hochaltar der Kirche des Johannis-Hospitals zu Reval: „in honorem sancte trinitatis, gloriosissime virginis Marie, beati Andree apostoli, sancti Nicolai confessoris necnon sanctarum Katharine, Barbare et Dorothee virginum . . .“ weihte.[4])

Über den eigentlichen Weiheritus läßt sich hier nichts Näheres sagen. Die Frage ob und wieweit der Konsekrationsritus der in Altlivland üblich war, von dem römischen Ritus der damaligen Zeit abwich — können wir hier nicht lösen, da es uns am Vergleichsmaterial absolut fehlt. Viele Riten der nordischen Kirche zeigten starke Abweichungen von den Gebräuchen der Mutterkirche,

1) Vgl. Kampschulte, Die westfälischen Kirchenpatrozinien, Paderborn 1867. S. 10 u. 11.

2) Über die Wahl der Heiligen zu Kirchenpatronen vgl. Lechner, Beatifikation u. Kanonisation der Diener Gottes. Regensburg 1862. S. 441 ff. — Samson, Die Heiligen als Kirchenpatrone, Paderborn 1892. — Beissel, Verehrung der Heiligen in Deutschland während des M.-A. II, Freiburg 1892, S. 61 ff.

3) L. U.-B. X, 511. — 4) L. U.-B. X, 654.

Digitized by Google

so besonders in Dänemark.[1]) Hoffen wir, daß das in der Vatikanischen Bibliothek befindliche Pontificale Rigense aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts[2]) hierüber Andeutungen enthält, deren Verwertung für die Liturgik in nicht allzu weiter Ferne ermöglicht werden wird. Selbstverständlich haben wir anzunehmen, daß die Hauptzeremonien so vor sich gingen, wie es in der Kirche des Mutterlandes üblich war, daher finden sich auch noch hier und da an den inneren Kirchenmauern Weihekreuze.[3])

Was die in der oben gelieferten Tabelle namhaft gemachten Kapellen anbetrifft, so sind es meist kleine Sakralbauten gewesen, die vor dem Eingang in Ortschaften angelegt wurden. Man könnte daraus, daß zwischen Burg- und Feldkapellen kein Unterschied gemacht worden ist, einen Vorwurf machen, der aber deshalb hinfällig wäre, weil die Quellen, die hauptsächlich über Kapellen etwas berichten, aus einer Zeit stammen, wo es nicht mehr bekannt war, ob diese kleinen Gotteshäuser für Wallfahrer, ob für Bauern an der Landstraße oder für Ritter bei Burgen erbaut worden waren. Es sei hier gleich bemerkt, daß auch jedes Deutschordensschloß eine Kapelle im Konvent besitzen mußte, weil ja die Brüder zur Abbetung gewisser Horen verpflichtet waren. Außer diesen Schloßkapellen gab es bei den größeren Sitzen der Bischöfe und des Ordens noch kleine meist als „Sacellum" bezeichnete Gebäude, aus denen oft später Pfarrkirchen entstanden.

Zum Schluß weisen wir noch darauf hin, daß die in der Übersicht mit einem kleinen Kreuz bezeichneten Kirchen heutzutage dem katholischen Kultus dienen. Diese so gekennzeichneten Pfarr-

1) Das von J. Freisen 1898 edierte Manuale Curatorum sec. us. ecclesie Roeskildensis zeigt sehr starke Abweichungen vom Rituale Romanum, vgl. besonders S. XXXII.

2) Vgl. *Ehrensberger*, Libri liturgici bibl. Ap. Vaticanae 1897, S. 555 u. v. Bruiningk, Messe u. kanonisches Stundengebet nach dem Brauch der Rigaschen Kirche. Riga 1903. (Mitteil. a. d. livl. Geschichte XIX, 1, S. 199.)

3) Im Dom zu Riga ist im südl. Seitenschiff ein solches Weihekreuz sichtbar. Eine Durchsicht der von Reinh. Guleck in seinem Bilderwerk über die Baudenkmale Altlivlands dargestellten Interieurs von Kirchen bietet einige Beispiele. Da uns dieses Werk momentan nicht erreichbar ist, sei nur bemerkt, daß es eine Kirche der Insel Oesel ist, bei der die Weihekreuze besonders auffallend gut erhalten scheinen. In einigen Teilen Livlands hat sich die uralte katholische Sitte erhalten, in der Mitte des Friedhofs ein sehr großes Kreuz aus Holz aufzustellen.

Digitized by Google

kirchen finden sich meist in Kurland, wo sie von polnischen Edelleuten mehrfach am Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts gegründet worden sind. Die Titelheiligen dieser Kirchen haben wir selbstverständlich nicht behandelt, da es sich ja in diesem Fall um neue Patrozinien handelt. Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts sind in einigen größeren Städten Liv-, Est- und Kurlands katholische Kirchen entstanden, die dem Erzbistum Mohilew beziehungsweise dem Bistum Samogitien (Kowno) zugezählt werden und als Neugründungen hier für uns kein Interesse haben.[1])

XXV.

Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchtums.

Zweiter Bericht.

Im zweiten Bande des Jahrganges 1899 dieser Zeitschrift habe ich die Leser mit einigen damals neu erschienenen Werken über das ältere Mönchtum bekannt zu machen versucht. Die Forschung hat seither nicht geruht und es dürfte an der Zeit sein, einmal wieder auf diesem Gebiete Umschau zu halten. Zunächst werde ich eine Reihe quellenkritischer Arbeiten besprechen, um dann kurz einige Darstellungen zur Geschichte des älteren Mönchtums zu behandeln.

1. Untersuchungen über die Quellen der älteren Mönchsgeschichte.

1. Die Mönchsbiographien des hl. Hieronymus. P. Butler, Preuschen und besonders Ladeuze haben, wie wir sahen, nicht wenig Mühe darauf verwenden müssen, die Theorien Amélineaus zu widerlegen, der überall koptische Quellen und Urschriften witterte. Eine ganze ähnliche Entwickelung nahmen die Dinge auf dem Gebiete, das uns augenblicklich beschäftigt. Die Urheberschaft des hl. Hieronymus steht für die Biographien der Mönchsväter Paulus und Hilarion sowie für Malchus, den

1) Für die Kirchen des sogenannten polnischen Livland — jetzt einen Teil des Gouvernements Witebsk bildend — hat G. von Manteuffel in seinem Werk: Inflanty Polskie. Posen 1879, S. 137 ff. (Beil. I) eine Übersicht der Titelheiligen gegeben.

‚monachus captivus', durch das Selbstzeugnis des Urhebers (Vir. ill. c. LXXXV) fest. Es fragt sich nur, hat Hieronymus diese Berichte auf Grund ihm zugänglicher Nachrichten frei geschaffen oder hat er schon vorhandene Vorlagen nur übersetzt und bearbeitet. Letzteres behauptete Amélineau, der eine von ihm veröffentlichte koptische Vita Pauli als den Urtext für diese Schrift des hl. Hieronymus in Anspruch nahm. Schon lange vor ihm hatten die Bollandisten einen von ihnen veröffentlichten griechischen Text für die von Hieronymus benutzte Vorlage erklärt. Die Frage trat in ein neues Stadium, als Bidez im Jahre 1900 zwei bisher unbekannte griechische Texte der Vita Pauli herausgab.[1]) In einer musterhaften Einleitung untersuchte er das Problem auf Grund aller bis jetzt bekannten Textzeugen und kam dabei zu folgenden Resultaten. Die erste der griechischen Übersetzungen, welche Bidez auf Grund von fünf Handschriften herausgibt, ist eine ziemlich wörtliche Übersetzung des lateinischen Textes. Daneben existiert eine zweite griechische Übersetzung, die Bidez in zwei Hss. fand. Er erklärt sie für eine freie Bearbeitung der ersten Übersetzung, welche die Tendenz verfolgte, das rhetorische Kunstwerk des hl. Hieronymus zu vereinfachen und der Fassungskraft ungelehrter Leute näher zu bringen. Dieser griechische Text wurde ins Koptische übersetzt und so entstand Amélineaus koptische Vita Pauli, ferner wurde sie ins Syrische übertragen. Der von Bollandus als Vorlage der lateinischen Vita Pauli angesehene griechische Text ist eine andere Überarbeitung der ersten griechischen Übersetzung; eine dritte Überarbeitung gab im 18. Jhdt. Fuhrmann heraus. Diese beiden letzten Bearbeitungen stehen in engerem Verhältnis zu der am meisten interpolierten Hs. der ersten Übersetzung, einem Codex von Turin.

Diesen Aufstellungen trat alsbald der bekannte französische

1) Bidez, Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes. (Recueil de travaux publ. par la faculté de philos. et lettres de Gand. fasc. 25.) Gand 1900. XLVIII + 33 pp. 8°. Wie ich sehe, ist Heisenberg, Berl. Philol. Wochenschrift XXII (1902) S. 135 ff. durch Bidez nicht von der Priorität der lateinischen Vita Pauli überzeugt worden. Die Frage bleibt also offen, wenn ich auch glaube, daß Bidez doch schließlich Recht behalten wird. Die Arbeit von de Decker, ‚Contribution à l'étude des vies de Paul de Thèbes.' Gand 1905 konnte ich noch nicht einsehen.

Digitized by Google

Orientalist Nau entgegen.[1]) Er suchte zu beweisen, daß die von Bidez herausgegebene zweite Rezension nicht eine Überarbeitung der griechischen Hieronymusübersetzung, sondern vielmehr die Vorlage sei, nach welcher Hieronymus seine Biographie gearbeitet habe. Die Hauptstütze seiner Auffassung fand er darin, daß diese zweite Rezension, wie ja schon Bidez erkannt hatte, einen einfacheren Text darstellte. Dieser sei aber nicht, wie Bidez wollte, durch Popularisierung des hieronymianischen Kunstwerkes entstanden, sondern Hieronymus habe umgekehrt den einfachen Text rhetorisch ausgeschmückt und so einem anspruchsvolleren Publikum mundgerecht gemacht. Außerdem habe die zweite Übersetzung den griechischen Text der Vita Antonii direkt benutzt, während die erste Übersetzung, aus welcher die zweite nach Bidez entstanden sein soll, den lateinischen Text des hl. Hieronymus übersetzt habe.

Diese Beweisführung unterliegt indes erheblichen Bedenken. Was zunächst den zweiten Punkt angeht, so beweist er, wie van den Ven zeigt,[2]) nur, daß der Bearbeiter der zweiten Redaktion die vielgelesene griechische Vita Antonii gut kannte und bei seiner Arbeit auf sie zurückgriff; die gleiche Erscheinung findet sich in der griechischen Übersetzung der Vita Hilarionis. Kugener[3]) weist sodann nach, daß Hieronymus die lateinische Übersetzung der Vita Antonii, welche sein Freund Evagrius von Antiochien angefertigt hatte, benutzte, und daß an wenigstens zwei Stellen die zweite griechische Rezension einen Text bietet, der auf diese lateinische Übersetzung, nicht auf die griechische Vita Antonii zurückgeht.

Nicht besser steht es um Naus ersten Einwand. Zu seiner Widerlegung genügt, ganz abgesehen von anderen Gründen, der eine Umstand, daß die charakteristische Schlußformel des Lateinischen, in welcher sich Hieronymus selbst als Verfasser nennt, in der griechischen, syrischen und koptischen Form der zweiten Rezension sich findet. Sie muß also im Archetypus dieser Überlieferung gestanden haben und beweist damit allein schon die Abhängigkeit

1) Analecta Bollandiana XX (1901) p. 121—157.

2) P. van den Ven. S. Jérôme et la vie du moine Malchus le captif. (Muséon nouv. sér. I. II. 1900—1901.) Ich zitiere nach dem Sep.-Abdr. Louvain 1901, p. 102 n. 3.

3) S. Jérôme et la vie de Paul de Thèbes. (Byz. Zeitschr. XI (1902) S. 513–517.)

Digitized by Google

vom lateinischen Text. Zudem behauptet Hieronymus im Eingang der Vita Pauli, es habe bisher noch niemand über diesen Einsiedler geschrieben. Nau sucht diese Schwierigkeit durch künstliche Interpretation zu beseitigen, aber ohne Glück.

Die gleiche These, welche Nau und Amélineau mit so wenig Erfolg für die Vita Pauli aufstellten, suchte Prof. Kunze für die Vita Malchi durchzuführen.[1] Im 11. Bande der Zeitschrift für Kirchengeschichte hatte Bäthgen die deutsche Übersetzung eines syrischen Textes dieser Vita herausgegeben, den dann Sachau im Verzeichnis der syrischen Hss. der Berliner Bibliothek zugänglich machte. Ein griechischer Text lag in lateinischer Übersetzung des Kardinals Sirleto im siebenten Bande von Lipomanis Sammlung von Heiligenleben vor. Auf Grund dieses Materials behauptete nun Kunze, Hieronymus lege in seiner Vita Malchi nicht ein Originalwerk vor, sondern er habe nur einen schon vorhandenen Text ins Lateinische übertragen. Eine gründliche Kritik und endgültige Widerlegung dieser Aufstellung verdanken wir van den Ven.[2]

Hätte Kunze Recht, so müßten wir vor allem Hieronymus eines dreisten Plagiates bezichtigen, wie es Kunze tatsächlich tut, denn Hieronymus behauptet zu Beginn seiner Schrift, er erzähle die Begebenheiten so, wie sie ihm ihr Held selbst berichtet habe. Das wäre eine einfache Lüge, wenn er in Wirklichkeit nur einen griechischen Text übersetzt hätte. Indes, beruhigen wir uns; so schlimm ist es um die Ehre und literarische Integrität des hl. Hieronymus doch nicht bestellt. Kunzes Hauptargument ist wiederum wie bei Nau und Amélineau die Einfachheit des griechischen und syrischen Textes. Der griechische und syrische Text, so führt Kunze aus, entfernten sich an zahlreichen Stellen immer in der gleichen Weise vom lateinischen, sie ließen vor allem die ganz persönliche Vorrede weg und auch sonst alles, was Hieronymus persönlich äußere. Demgegenüber stellt van den Ven zunächst einmal fest, daß es unzulässig sei mit der durchaus flüchtigen und ungenauen lateinischen Übersetzung Sirletos zu operieren. Er selbst gibt den griechischen Text nach drei Hss.

1) Markus Eremita und Hieronymus. (Theol. Literaturblatt XIX (1898) S. 393—398.)

2) In dem oben S. 296, Anm. 2 angeführten Werk.

Digitized by Google

und ergänzt nach einem Kodex des Britischen Museums den syrischen Text Sachaus, in dessen Hss. ein Blatt fehlt. Untersucht man nun diese zuverlässigen Texte, so zeigt sich, daß Kunze stark übertreibt. So konstant, wie er annimmt, stimmen der griechische und syrische Text durchaus nicht überein. Daß beide die Vorrede weglassen, ist verständlich, da diese für ihre Leser ohne Interesse war, ebenso wie die andern persönlichen Bemerkungen des hl. Hieronymus. Ganz sind diese übrigens doch nicht verschwunden. Zu Beginn seiner Erzählung teilt Hieronymus mit, der Ort Maronia, wo er Malchus kennen lernte, habe seinem Busenfreunde, dem Presbyter Evagrius gehört, und er erwähne dies, um zu zeigen, woher er seine Nachrichten habe. Der Name des Evagrius ist im Griechischen und Syrischen stehen geblieben, die weitere Ausführung aber, die im Lateinischen verständlich macht, warum Evagrius hier erwähnt ist, fiel fort und so schwebt der Name Evagrius im Griechischen und Syrischen beziehungslos in der Luft. Überhaupt ist dieser ganze Eingang beim Griechen und Syrer dadurch verderbt, daß ein *qui* des Lateinischen falsch bezogen wurde und dadurch der ganze Sinn in Verwirrung geriet.

Etwas auf den ersten Blick Bestechendes hat der Einwand Kunzes, daß Hieronymus als *adolescentulus* in Maronia gewesen sein will, während er zur Zeit seines Aufenthalts in der Wüste Chalcis, von wo aus er Maronia besuchte, mindestens 34, wenn nicht gar 42 oder 43 Jahre alt war. Van den Ven zeigt aber, wie schwankend derartige Altersbezeichnungen überhaupt und besonders bei einem so temperamentvollen Mann wie Hieronymus sind, der sich bis ins gereifte Mannesalter als Jüngling fühlt, um dann beim Nachlassen der Kräfte nach ein paar Jahren unvermittelt über sein *senium* zu klagen. Zudem müßte man, wenn der Ausdruck *adolescentulus* zu pressen wäre, Hieronymus für einen recht ungeschickten Plagiator erklären, da ja sehr viele seiner Leser wußten, in welchem Alter er sich in die Wüste zurückgezogen hatte.

Die weiteren Beweise Kunzes übergehe ich, da sie noch viel schwächer sind als die angeführten. Als Resultat der Auseinandersetzung ergibt sich auch hier, daß die Vita Malchi ein Originalwerk des hl. Hieronymus, nicht eine Übersetzung oder gar ein Plagiat ist. Wertvoll ist auch der Nachweis van den Vens, daß die griechische

Digitized by Google

und syrische Übersetzung mit einer ganz bestimmten Tendenz angefertigt sind; sie wollen nämlich die Schrift des hl. Hieronymus speziell für die Lektüre einfacher ungebildeter Mönche brauchbar machen.

Eine sehr schöne Untersuchung widmet van den Ven dem Verhältnis der vier uns bekannten griechischen Übersetzungen von Werken des hl. Hieronymus. Die Übersetzungen der Vita Hilarionis und der Vita Malchi rühren zweifellos von demselben Verfasser her; für die Vita Pauli und die Viri illustres ist je ein eigener Übersetzer anzunehmen. All diese Übersetzungen sind in früher Zeit entstanden. Die Übersetzung der Viri illustres war jedenfalls schon im achten Jahrhundert vorhanden, da für sie ein Archetypus in Unciale angenommen werden muß, der uns in diese Zeit führt und wir sie schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts benutzt finden. Die Übersetzung der Vita Pauli muß im fünften Jahrhundert entstanden sein, denn ihre Überarbeitung, die zweite von Bidez herausgegebene Rezension, ist schon von Eustratios, der 582 starb, benutzt und die nach dieser Überarbeitung angefertigte syrische Übersetzung liegt in Hss. des sechsten Jahrhunderts vor. Die Vita Hilarionis wurde sicher vor der Mitte des 7. Jahrhunderts übersetzt, denn Leontios von Neapolis schöpfte zu dieser Zeit aus der griechischen Übertragung. Sie muß aber sogar vor dem Jahre 444 griechisch vorgelegen haben, wie die Benutzung bei Sozomenos, der in diesem Jahre seine Kirchengeschichte abschloß, erweist. Die syrische Übersetzung der Vita Malchi finden wir in Hss. des 7. Jhdts. Da der griechische Übersetzer identisch mit demjenigen der Vita Hilarionis ist, muß auch sie spätestens um die Mitte des 5. Jhdts. übertragen sein.

Können wir auch die Personen der Übersetzer ermitteln? Für die Übertragungen der Vita Pauli und der Viri illustres fehlen uns dafür vorläufig alle Anhaltspunkte. Für die Vita Hilarionis und Malchi können wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Sophronius, den Freund des hl. Hieronymus, als Interpreten in Anspruch nehmen. Im 134. Kap. der Viri illustres berichtet Hieronymus selbst, Sophronius habe drei seiner Werke, die epistula ad Eustochium, die Vita Hilarionis und die aus dem Hebraeischen angefertige Übersetzung der Psalmen und Propheten, ins Griechische übertragen. Die erste und dritte

Digitized by Google

dieser Übersetzungen sind noch nicht wieder aufgefunden, ebensowenig ein anderes echtes Werk des Sophronius. Es ist darum auch nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob die uns vorliegende griechische Vita Hilarionis Sophronius zugeschrieben werden kann. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat diese Annahme immerhin, da, wie wir sahen, grade diese Übersetzung schon in sehr früher Zeit vorhanden war und auch die von Hieronymus gegebene Charakterisierung der Arbeit des Sophronius im ganzen zutrifft. Eine sehr merkwürdige Erscheinung würde bei dieser Annahme auch eine Erklärung finden. Die ersten fünf Kapitel der griechischen Vita Hilarionis zeigen nämlich in vielen Handschriften einen vom Reste der Übersetzung ganz abweichenden Charakter, indem sie sich viel enger an die lateinische Vorlage anschließen. Van den Ven gelang es nun Hss. ausfindig zu machen, welche eine andere Version der ersten fünf Kapitel enthalten; diesen Text teilt er im Anhange mit. Es zeigt sich, daß dieser neue Text in ganz gleicher Weise sich zum Lateinischen verhält wie die späteren Kapitel und daß er mit diesen zusammen eine geschlossene Übersetzung bildet. Woher kommt denn nun die andere Übersetzung? Sie zeigt manches Verwandte mit der neugefundenen Übersetzung und van den Ven schließt daraus, daß auch sie vom ersten Übersetzer der Vita Hilarionis, Sophronius herrührt. Er vermutet, Hieronymus sei mit der bisweilen sehr freien und ungenauen Übertragung seines Freundes nicht zufrieden gewesen und dieser habe sich aufs Neue an die Arbeit gemacht, um besseres zu liefern, sei damit aber nur bis zum fünften Kapitel gekommen. Möglich ist diese Auffassung, aber einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit kann man ihr noch nicht zusprechen.

Weitere Untersuchungen über die Mönchsbiographien des hl. Hieronymus werden erst mit Nutzen gemacht werden können, wenn einmal der lateinische Text in kritischer Bearbeitung vorliegt. Inzwischen aber wollen wir mit Dank die Leistungen der Forscher anerkennen, die sich positiv oder negativ um die Aufhellung so mancher Probleme auf diesem Gebiete bemüht haben.

2. *Historia Lausiaca.* Nach sechsjähriger Arbeit legt uns P. Butler den zweiten, abschließenden Band seiner Studien über die H. L. vor.[1]) Damit ist ein Werk vollendet würdig der

1) The Lausiac history of Palladius. II (Texts and Studies ed. Robinson. VI, 2) Cambridge 1904.

Digitized by Google

großen Vergangenheit des Mönchtums und des Benediktinerordens. das an die schönsten Zeiten der Mauriner erinnert. Ihr Geist ist es, der uns aus P. Butlers Arbeit entgegen weht. Nicht auf blendende Entdeckungen, auf geistreiche Hypothesen und Einfälle ist des Bearbeiters Sinn gerichtet. In rastloser, entsagungsvoller Tätigkeit wird aus dem Schuttfelde einer Jahrhunderte alten Überlieferung der echte Kern, das ursprüngliche Werk des großen Mönchsbiographen, wieder zu Tage gefördert. Wie Prof. Traubes „Textgeschichte der Regula Benedicti" so ist auch P. Butlers Lausiac history nicht nur eine hervorragende sachliche Bereicherung unseres Wissensschatzes, sondern zugleich ein ausgezeichnetes Vorbild, wie derartige Forschungen anzugreifen und durchzuführen sind.

Der erste Band von P. Butlers Untersuchungen behandelte, wie ich in meinem ersten Berichte ausgeführt habe, die allgemeineren Probleme, zu deren Klarstellung die Bearbeitung der Historia Lausiaca Anlaß giebt. Das wichtigste Resultat war, daß der von Fronto Ducaeus gedruckte griechische Text, dessen lateinische Übersetzung das achte Buch von Heribert Rosweyds Vitae patrum bildet, nicht die H. L., sondern ein aus dieser und der Historia monachorum zusammengesetztes Gebilde darstellt. Die wirkliche H. L. lag griechisch in der Ausgabe von Meursius, lateinisch im sog. Paradisus Heraclidis, dem ersten Anhang zu Rosweyds Vitae patrum vor. Da Meursius seinen Text nur auf Grund einer einzigen, jetzt im Vatikan liegenden Hs. und nach den Editionsprinzipien der Humanistenzeit herausgegeben hatte, war eine Neubearbeitung unerläßlich. An Handschriften für diesen Zweck ist kein Mangel. Nicht weniger als 53 Hss. und Fragmente des griechischen Textes konnte P. Butler in unsern abendländischen Bibliotheken feststellen und die Zahl der in den Bibliotheken Griechenlands und des Orients aufbewahrten dürfte nicht geringer sein. Diese letzteren waren P. Butler leider nicht zugänglich; das ist um so mehr zu bedauern, als die Qualität der abendländischen Hss. ihrer Quantität, wie wir sehen werden, nicht entspricht.

Die Untersuchung der Hss. ergab zunächst, daß wir zwei Rezensionen des griechischen Palladiustextes besitzen, eine rhetorisierende, bisweilen interpolierte B und eine kürzere, einfachere G, welche im wesentlichen den ursprünglichen Palladiustext darstellen.

Digitized by Google

dürfte. Leider gehört die Mehrzahl der Hss. der überarbeiteten Rezension an; nur fünf enthalten einen ausschließlichen G-Text, nämlich Paris 1628 saec. XIV (P), Turin 141 s. XVI (T), Oxford Christ Church Wake 67 s. X (W), Paris Coislin 282 s. XI (C) und Venedig 346 s. XI (V). Einigermaßen vollständig sind nur die beiden ersten Handschriften, W enthält nur die Hälfte, C V gar nur ein Fünftel des Textes. Eine etwas überraschende Ergänzung für etwa die Hälfte der H. L. erfährt das Material durch die Hss. der mit der Hist. Mon. verquickten längern Rezension A. Der in ihnen verarbeitete Palladiustext ist nämlich für eine Reihe von Kapiteln aus einer G-Vorlage entnommen, für die übrigen aus einem B-Texte. Damit ist das Material der direkten Überlieferung, soweit es P. Butler zur Verfügung stand, erschöpft.

Von großem Werte ist die indirekte Überlieferung der G-Rezension des Palladiustextes. Vor allem ist nicht zu übersehen, daß die Vorlage β, welche der B-Rezension zugrunde liegt, eine Hs. der G-Klasse war. Diese Vorlage β ist besonders dadurch charakterisiert, daß sie in der zweiten Hälfte des Werkes eine Anordnung der Kapitel zeigt, welche von derjenigen der übrigen G-Hss. durchaus abweicht, und daß sie mehrere Kapitel enthält, die in den letzteren fehlen. Nur noch ein anderer Textzeuge weist die gleiche Erscheinung auf, nämlich der lateinische Paradisus Heraclidis, und damit kommen wir zur zweiten Quelle der Überlieferung, zu den Übersetzungen.

Die alte lateinische Übersetzung, der Paradisus Heraclidis, ist unter allen Übersetzungen die einzige, welche einen vollständigen Text der H. L. enthält. Sie ist in zahlreichen Hss. überliefert, bei denen sich aber die gleiche Erscheinung zeigt, wie bei der griechischen H. L. Die meisten Hss. und der Druck bei Rosweyd enthalten nämlich einen überarbeiteten Text; die reine Fassung ist nur durch zwei Hss. in Montecassino und eine jetzt in der Biblioteca Vittorio Emanuele zu Rom befindliche erhalten. Die Vorlage λ dieser Übersetzung war, wie ich vorhin erwähnte, aufs engste mit β, der Vorlage der griechischen B-Rezension, verwandt. Es erhebt sich nun die Frage, ob die Ordnung β λ oder diejenige der übrigen G-Hss. als die ursprüngliche anzusehen ist. Butler entscheidet sich für β λ, da diese Hss. die Kapp. in einer Reihenfolge bringen, die durch kein erkennbares

Digitized by Google

künstliches Prinzip beherrscht ist, während die Ordnung der Hss. P T W (V C kommen hier nicht in Frage) zunächst die Mönchsbiographien von denen der hl. Frauen sondert und dann in jeder Abteilung die Ägypter an die Spitze stellt. In der Ordnung von β λ glaubt Butler, wohl mit Recht, einen Widerschein der Lebensschicksale des Palladius erblicken zu dürfen. Die nur durch β λ überlieferten Kapitel hält Butler mit Preuschen für echte Bestandteile der ursprünglichen H. L.

Alle weiteren Übersetzungen geben uns nur mehr oder weniger große Bruchstücke der H. L. Nähere Verwandtschaft untereinander zeigen die zweite lateinische Übersetzung und die koptischen Fragmente. Die erste syrische Übersetzung schließt sich an die Hss. P T W an und zeigt bisweilen auffällige Übereinstimmung mit T, die zweite syrische Übersetzung steht für sich. Die geringen armenischen und äthiopischen Bruchstücke übergehe ich.

Schon aus dem bisher Erörterten ergibt sich, daß die G-Rezension des Palladiustextes in zwei Formen überliefert ist, die sich durch Anordnung und Umfang unterscheiden. Auf der einen Seite steht β λ, auf der andern P W T, zu denen noch die Hss. der langen Rezension A und die syrische Übersetzung kommen. Die Untersuchung der einzelnen Lesarten bestätigt diese Scheidung und zeigt, daß die Hss. V C zur β λ Klasse gehören. Die Vorlagen der zweiten lateinischen, der zweiten syrischen und der koptischen Übersetzung nahmen eine Mittelstellung zwischen diesen Textgestalten ein.

Welche von diesen beiden Formen der G-Klasse kann nun beanspruchen der ursprüngliche Text des Palladius zu sein? Diese Frage läßt sich nicht restlos erledigen, denn weder äußere noch innere Kriterien ermöglichen eine sichere Antwort. Beide Fassungen sind sehr alt. Die Rezension B, welcher β zugrunde liegt, war sicher um die Mitte des 7. Jahrhunderts vorhanden, denn der Syrer Ananjesus hat sie um diese Zeit benutzt. Wahrscheinlich lag sie sogar schon gegen Ende des fünften Jahrhunderts vor, wie aus der Benutzung in der Vita Melaniae Iunioris, wenn auch nicht mit Sicherheit, geschlossen werden kann. Die lateinische Übersetzung, der Paradisus Heraclidis, ist sehr wahrscheinlich im sechsten Jahrhundert entstanden, so daß die Existenz des Archetypus β λ im fünften Jahrhundert als ziemlich sicher angenommen werden kann. Anderseits liegt die erste syrische

Digitized by Google

Übersetzung in Hss. des sechsten Jahrhunderts vor, so daß auch der Typus P T W schon im fünften Jahrhundert vorgelegen haben muß. Der älteste Textzeuge Sozomenus hat zwar sicher einen G-Text benutzt, bietet aber keine Handhabe zur Entscheidung, welche der beiden Fassungen ihm vorgelegen hat. Auch die innern Gründe sprechen nicht klar zu gunsten eines der beiden Texte. β λ hat eine ungekünsteltere Ordnung und einige Kapitel, die sicher von Palladius herrühren, für sich, aber die Lesarten dieses Textes zeigen schon ein gewisses Bestreben zu feilen und zu glätten, so daß ihm ein entschiedenes Übergewicht gegen P W T nicht zugesprochen werden kann.

So ist die Beantwortung der Frage, welchen Text er geben soll, für den Herausgeber nicht leicht. Am einfachsten und sichersten ließe sich die B-Rezension wiederherstellen und dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn diese Rezension auf Palladius selbst zurückginge. Manche Gründe scheinen dafür zu sprechen, aber schwerer wiegende lassen diese Auffassung unannehmbar erscheinen, vor allem der Umstand, daß nach der B-Rezension nicht Gregor von Nazianz, sondern Gregor von Nyssa, der Bruder des hl. Basilius, wie er ausdrücklich genannt wird, Evagrius zum Diakon geweiht haben soll, was sicher falsch ist. Ein solcher Lapsus ist Palladius, dem Freund und Bewunderer des Evagrius, nicht zuzutrauen.

Für die Entscheidung zugunsten des P T W-Typus der G-Rezension, wie sie P. Butler schließlich trifft, ist wesentlich ein äußerer praktischer Grund maßgebend. Die Vorlage β der B-Rezension ist in keiner der benutzten Handschriften auch nur fragmentarisch überliefert, ebensowenig die Vorlage des lateinischen Paradisus Heraclidis. Eine künstliche Herstellung dieses Urexemplars aus den Hss. der B-Rezension, dem lateinischen Text und den Hss. V C, die ja zu dieser Gruppe gehören, aber nur für ein Fünftel des Textes vorhanden sind, wäre ein mehr als gewagtes Unternehmen. So bleibt nur übrig, den Text auf den Hss. P T W unter sorgfältiger Berücksichtigung des übrigen Materials aufzubauen und diese Aufgabe hat P. Butler trefflich gelöst.

Von den drei Hss. ist W bei weitem die beste, da sie fast ganz von Einflüssen der B-Rezension frei ist. Mit dieser Hs. machte P. Butler eine Erfahrung, die wohl keinem Forscher auf solchen, dem wissenschaftlichen Betrieb ferner liegenden Gebieten erspart bleibt. Das erste Blatt des Textes der H. L. ist nämlich in

Digitized by Google

dieser Hs. verheftet und durch ca. 50 Blätter eines andern Textes von dem Werke getrennt. Der Verfasser des Kataloges der Bibliothek hat den Sachverhalt nicht erkannt und nur durch zufälliges Durchblättern der Hs. stieß P. Butler auf den hier erhaltenen Text. Als er diesen Fund machte, waren schon etwa hundert Seiten der Ausgabe gedruckt. Für diese mußte er die Lesarten von W in einem Nachtrage geben. Dazu kommt, daß W nur für die Hälfte der H. L. vorhanden ist. Als Grundlage für den ganzen Text kommen so nur noch P und T in Betracht. Beide Hss. sind vielfach durch Lesarten der B-Rezension kontaminiert, T stärker als P. Zudem hat auf T noch eine Rezension eingewirkt, die mit der Vorlage der zweiten lateinischen und der koptischen Übersetzung verwandt war. Daraus ergibt sich, daß P. als Basis der Edition genommen werden mußte.

Auf den von P. Butler hergestellten Text näher einzugehen, muß ich mir versagen; ebensowenig kann ich die dem Text folgenden Anmerkungen, die einen knappen, äußerst wertvollen Kommentar bilden, hier eingehender besprechen. Einzelnes davon werde ich noch im zweiten Teil dieser Besprechung zu erwähnen haben. Mehrere Anhänge geben Ergänzungen und Berichtigungen zum ganzen Werke und fünf Indices erleichtern die Benutzung der Ausgabe.

P. Butler selbst faßt am Schluß seiner Einleitung zusammen, was in seiner Ausgabe geleistet ist. Sie gibt zum ersten Male den ursprünglichen Text der H. L. und zwar in einer Gestalt, die zwar bei der Mangelhaftigkeit des Materials nicht überall im Einzelnen die Sicherheit bietet, den Wortlaut des Palladius unverfälscht wiederzugeben, aber jedenfalls diesem Ziele näher kommt als irgend eine der bisherigen Ausgaben und es wohl auch im wesentlichen erreicht. Die größte Sorgfalt hat der Herausgeber auf genaue Kollationen verwendet und dies allein schon würde seinem Werk dauernden Wert sichern. Die Möglichkeit weiter zu kommen, dürfte nur von den Hss. Griechenlands und des Orients zu erwarten sein, deren Untersuchung durch P. Butlers Ausgabe wesentlich erleichtert ist. Hoffen wir, daß einer der jungen Gelehrten, die jetzt zahlreicher als früher den Orient bereisen, sich dieser Aufgabe annimmt und so das Material zu einer abschließenden Ausgabe der H. L. beschafft. In dieser würde ich auch eine Darstellung der B-Rezension wünschen.

Digitized by Google

Ist sie auch nicht das Originalwerk des Palladius, wahrscheinlich überhaupt nicht auf ihn zurückzuführen, so ist es doch die Form des Textes, welche die weiteste Verbreitung und den größten Einfluß gewonnen hat. Es wird, wie mir scheint, bei Ausgaben gar oft übersehen, daß in manchen Fällen nicht das Originalwerk eines Schriftstellers, sondern eine überarbeitete schlechtere Rezension zu maßgebendem Einfluß gelangt ist. Diese ist natürlich für die Frage nach dem ursprünglich vom Verfasser Angestrebten und Geleisteten von geringem oder keinem Belang, für die Klarstellung historischer und literarkritischer Probleme aber oft um so wichtiger. Erwarten wir also die Erfüllung dieser Wünsche von der Zukunft und danken wir vorläufig P. Butler dafür, daß er uns eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte des alten Mönchtums in einer für die wesentlichen Zwecke der historischen Forschung völlig ausreichenden Ausgabe zugänglich gemacht hat.

(Schluß folgt.)

XXVI.

Weihnachtslieder aus Tirol.

Mitgeteilt von E. K. Blümml (Wien).

Seit Bäumkers trefflichen Arbeiten über das katholische Kirchen- und Volkslied hat sich niemand mehr mit diesen duftigen Blüten des sinnigen und frommen Volksgeistes eingehender beschäftigt, von kleinern Arbeiten abgesehen. Ich habe nun bei meinen ausgedehnten Volksliedstudien auch unserm geistlichen Volksliede, das leider zu sehr vernachlässigt wird, meine Aufmerksamkeit zugewendet und eine große Sammlung solcher Lieder angelegt. Ich gehe nun daran, diese Sammlungen wenigstens teilweise wissenschaftlich zu verarbeiten, damit die Lieder nicht der Vergessenheit anheimfallen. Eine Frucht dieser meiner Tätigkeit ist die nachstehende Auswahl, welche den Bestand eines Ortes an Weihnachtsliedern bringt, von denen bis auf zwei alle bisher unbekannt waren. Es sind dies Lieder, die trotz ihrer Einfachheit und Schlichtheit doch tief zu Herzen dringen, die fromme Gemüter erbauen und aufrichten können, die wert sind, weitern Kreisen zugänglich gemacht zu werden.

Digitized by Google

Dieselben stammen aus der Pfarre Niederrasen (B H. Bruneck, G B. Welsberg) in Tirol und finden sich in geschriebenen Liederbüchern von Vorsängern. Diese geschriebenen Liederbücher, sieben an der Zahl, stammen von den „Vorsingern“ Georg Meßner (3 Bücher aus 1856 und ca. 1860), Johann Plankensteiner (2 Bücher aus 1845 und 1850) und Josef Baumgartner (2 Bücher aus 1878 und ca. 1880). Sie wurden mir von dem bekannten Erforscher des Tirolerliedes Herrn Kustos F. F. Kohl freundlichst zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlichen Dank sage.

Soweit Parallelen vorliegen, merke ich sie bei den einzelnen Liedern an. Die Schreibung der Texte ist geregelt, da dieselbe oft zu willkürlich ist.

I.

1. Was glänzt im hohen Himmelszelt?
Ein Stern ging auf, das Heil der Welt.
Engel singen, künden an:
Gottes Gnad' ist aufgetan.

2. Nun ist es Zeit zu singen hell:
Erschienen ist Emanuel,
Fleisch geworden ist das Wort,
Fried' auf Erden jedem Ort.

3. Jesus, Heiland, Gottes Sohn,
O leite uns zu Gottes Thron,
Laß' uns werden Kindern gleich,
Führ' uns in das Himmelreich. (ca. 1880.)

II.

1. Dies ist der Tag von Gott gemacht,
Ich will mich herzlich freuen,
Auch mich hat heut' der Herr bedacht,
Ich will ihm Lieder weihen;
Das Heil, das aus der Jungfrau Schoß
Heut' allen Adamskindern sproß,
Ist auch für mich geboren;
Vor seiner Krippe sink' ich dann
Und bete meinen Heiland an,
In Wonne ganz verloren.

2. In meiner Bildung[1]) liegt er hier,
Den keine Namen nennen,
O Gott, o Kind, gelang' es mir,
Die Guttat ganz zu kennen;
Du steigest von dem Thron herab,
Den dir mit sich dein Vater gab,
Um hier für mich zu leiden,
Du wählest, mir zu nützen, heut'
Für Ueberfluß die Dürftigkeit,
Den Stall für Himmelsfreuden.

3. Du weinst, mein Jesu, sei gegrüßt
O gnadenreiche Zähre,
Sei mir mit Ehrfurcht aufgeküßt
O Tropfen aus dem Meere,
Das einstens blutig strömen soll
Für mein und aller Seelen Wohl;
Sei auch für mich geweinet,
Erwärme kalter Christen Herz,
Das ihres Heilands ersten Schmerz
Nicht zu empfinden scheinet.

4. Das meine soll dein Wohnplatz sein,
Geliebtester aus Allen,
Es soll, wie neugeschaffen, rein
Von Engelstrieben wallen,
Komm' aus der Krippe, komm' zu mir,
Bring' echte Frömmigkeit mit dir
Und wahre Christensitten;
O noch nicht Richter, noch ein Kind,
Dies macht mich hoffen, Kinder sind
Ja leichter zu erbitten. (ca. 1880.)

1) Wie ich gebildet, als Mensch.

Digitized by Google

III.

1. O Erde, sing' im frohen Ton
Dem Höchsten Dankeslieder,
Daß voll von deinem Lobgesang
Erhall'[1]) die Himmel wieder,
Denn Gott hat das Verlang'[1])
Der Menschheit ganz gestillt,
Was die Propheten lang'
Gesagt, ist heut' erfüllt;
Der Retter ist gekommen,
Vom Vater bracht' er Huld,
Weil er auf sich genommen
Der Menschen Schuld.

2. Dies hat ein Engel kund gemacht
Den Hirten auf dem Felde,
Die dort in jener Freudennacht
Bewachten ihre Herden;
Durchdrung[1]) von Furcht und Freud'
Hörten sie eine Stimm',
Sie klingt: ihr lieben Leut',
Hört, Friede ich euch bring',
Der Heiland ist geboren,
Zu Bethlehem er hat
Sein' Wohnsitz auserkoren,
Der Davidsstadt.

3. Nun Brüder, macht euch alle auf
Und fleißig nach ihm fraget,
Wir suchen heute ihn noch auf
Und zwar eh' vor es taget;
Er ist aus Davids Stamm,
Da wir nicht kenn[1]) den Ort,
Noch seinen teu'ren Nam',
So fraget fort und fort;
Gewißlich man ihn findet
Auf eines Königs Thron,
Wie sich's für ihn geziemet
Als Gottessohn.

4. Nein, Hirten, nicht nach eu'rem Sinn
In eines Königs Halle,
Der Engel sagte, suchet ihn
In einem armen Stalle,
Dort ist er noch ganz klein
In Windlein eingehüllt,
Aus seinen Aeugelein
Schon manche Träne quillt,
Er weiß, daß unf're Sünden
Ihn so in Not gebracht
Und einst gar werden binden
An's Kreuz zur Schmach.

5. Was, unser Retter, unser Heil
Soll sein in einem Stalle?
Nun, Brüder, laßt uns freudig eil'[1])
Und opfert ihm was, alle;
Ach, lasset alle ihm
Ein Opfer freudig weih'n,
Ein Herz mit frommen Sinn
Würde das beste sein;
Ja, dieses soll er haben,
Denn dafür wird er auch
Uns spenden neue Gnaden,
Den Himmel auch. (1856.)

IV.

Hirten:

1. Der Tag ist lange unter,
Nicht glänzet Sternenpracht,
Wir Hirten sind noch munter
Und halten treue Wacht;
Ringsum von den Gefahren
Wollst du uns treu bewahren,
O Herr, in finst'rer Nacht!

Engel:

2. Der Morgen ist entklommen
In stiller Freudigkeit,
Ist nie so hell gekommen;
Wohl euch, ihr seid bereit,
Das Dunkle schwindet,
Euch ist's verkündet,
Es tagt die neue Zeit.

Hirten:

3. Sieh' hoch am Himmelsbogen
Das wundersame Licht,
Die Nacht ist rasch verflogen,
Wie's durch die Nebel bricht;
Horcht, Stimmen, horchet, Lieder,
Wir fallen alle nieder
Auf unser Angesicht.

1) Das Wegfallen der Endsilben ist eine charakteristische Eigenschaft alter geistlicher Lieder aus Tirol.

Digitized by Google

Engel:

4. Was zittert ihr und bebet,
Der Herr ist gar gelind,
Lobt ihn, so lang' ihr lebet,
Er kommt, ein trautes Kind
Und Freud' und Frieden
Ist euch beschieden,
Die gutes Willens sind.

Hirten:

5. Aus unbekanntem Munde
Wie fassen wir das Wort,
Doch folgen wir der Kunde,
Wo wär' ein bess'rer Hort;
Wir gehen gleich und loben,
Ihr Stimmen führt von oben,
Wir folgen hier und dort.

Engel:

6. Nach Bethlehem ihr gehet,
So groß und so gering
Die Mutter, Jungfrau sehet,
Die Gott den Sohn empfing;
Da liegt er stille
In schlechter Hülle,
Der hoch im Himmel ging.

Hirten:

7. Wir haben gute Gaben,
Wir bringen sie gar gern,
Wir eilen zu dem Knaben,
Den Gottessohn und Herrn;
Heil jedem unf'rer Schritte,
Es strahlet schon die Hütte
Wie Gottes Morgenstern.

Maria:

8. Da schläft der holde Knabe,
Ich nenn' ihn freudig mein,
Da ist die Gottesgabe,
Ich fühle, sie ist mein,
Er, dessen Höhe
Ich nicht verstehe,
Das Gotteskind ist mein.

Hirten:

9. Da liegt es in der Krippe
Das Kindlein still und mild,
Wie ihm um Stirn und Lippe
Der helle Himmel quillt;
Laßt näher uns hintreten,
Laßt uns das Kind anbeten,
Du sel'ges Mutterbild.

Maria:

10. Er will euch nicht verschmähen,
Der Herr in seiner Macht,
Er könnte herrlich gehen
In König Salmons Tracht
Und wählt die Krippe
Und Höll' und Klippe
Für alle Erdenpracht.

Hirten:

11. Er wird den Frieden bringen
In unf're arme Welt,
Wie dort die Stimmen singen
Um unf're Hirtenzelt',
Es kommt zu uns hernieder,
Er nennt uns seine Brüder,
Der König aller Welt.

Joseph:

12. O Jungfrau, wunderbare,
O laß' uns niederknie'n,
Sieh, wie die Lockenhaare
Des Kinds in Flammen glüh'n,
Sieh Glanzgewimmel
Vom hohen Himmel
Das Wunderkind umzieh'n.

Hirten:

13. Nun Kindlein, was wir haben,
Was uns dein Segen gab,
Der Herde beste Gaben
Samt unser'm Hirtenstab;
Laß' uns bei deiner Herden
Auch einen Teil uns werden,
Wir folgen auf und ab. (1845.)

V.

1. Auf Gebirgen und im Tale,
Auf der Weide rings umher
Riefen nun die Hirten alle:
Heimgesucht hat uns der Herr!
Alle Frommen in dem Lande
Freuten sich und dankten Gott,
Daß er uns vom Himmel sandte
Einen Retter in der Not.

Digitized by Google

Christen, laßt uns auch mitpreisen,
Laßt uns froh und dankbar sein,
Wer ein wahrer Christ will heißen,
Stimm' in unser Danklied ein;
Dank sei dir vom Himmel oben,
Dank sei dir, o Lieber, dir,
Jedes Wesen soll dich loben,
Wie du würdig für und für.

2. Jene Zeit ist angebrochen,
Angekommen jene Nacht,
Wo das Heil uns war versprochen;
Heute wird das Wort vollbracht.
Laßt uns länger nicht verweilen,
Rief die fromme Hirtenschar,
Laßt uns, ihn zu sehen, eilen
Und ihm bringen Opfer dar.
Christen, laßt uns auch mitpreisen ꝛc.

3. Um zu retten die Verlornen
Selbst der ewige Vater gibt
Seinen Sohn, den eingebornen,
So hat Gott die Welt geliebt;
Um Erretter uns zu werden,
Wurde er wie Kinder klein,
Um bei uns zu sein auf Erden;
Könnt' ein' Liebe größer sein?
Christen, laßt uns auch mitpreisen ꝛc.

4. Unter heiligen Gesprächen
Kommt die frohe Hirtenschar
Nach der Engelchar Versprechen,
Wo das Kindlein Jesu war
Und sie legten ihre Gaben
Hin und fielen auf die Knie
Und der Glaube, den sie haben,
Hielt sie fest, verließ sie nie.
Christen, laßt uns auch mitpreisen ꝛc.

VI. (1845.)

1. Frohlocken und Freude
Ist jetzt auf der Weide,
Es eilen die Hirten geschwind
Mit ländlichen Gaben
Zum himmlischen Knaben
Und finden das göttliche Kind.

2. Sie fanden im Stalle
Den Heiland für alle,
Den sie als Messias erkannt,
Zu sehen entzückend,
Die ersten beglückend,
Den Gott in die Welt hat gesandt.

3. In Einfalt und Staunen,
Mit lächelnden Launen
Und starr hingerichtetem Blick
Zum göttlichen Kleinen,
Gehüllet in Leinen,
Betrachtend sein armes Geschick.

4. Die Hirten hintreten,
Das Kind anzubeten,
Zu danken für dies große Glück;
Dann kehrten sie alle
Lobpreisend vom Stalle
Zu ihren Gezelten zurück.

5. So lasset uns eilen,
Nicht länger verweilen,
Im Geiste nach Bethlehem hin,
Nachahmen die Hirten,
Das Kind zu bewirten
Mit reinem und heiligem Sinn.

6. Dankt ihm für die Güte
Mit frohem Gemüte,
Daß er uns als Mittler erscheint,
Ihr wollet ihn flehen,
Wenn wir von hier gehen,
Daß er uns im Himmel vereint. (1845)

VII.

Hirten:

1. O Schrecken, was ist das,
Kommt, laufet all' zusammen,
Die Stadt zu Bethlehem
Steht heut' in Feuersflammen.

Engel:

Erschrecket nicht vor mir,
Gott schickt mich, euch zu sagen,
Was dort in Bethlehem
Sich heute zugetragen.

2. Hirten, bleibet unerschrocken,
Nein, nicht Bethlehem heut' brinnt,
Herzlich sollet ihr frohlocken,
Höret, was ich euch verkünd':
Gutgesinnten wird zur Freude
Der Messias dieser Welt
Wirklich nun geboren heute,
Den Gott selbst hat auserwählt.

Digitized by Google

Hirten:

3. Nur stille und horcht ihr,
Man will uns das erzählen,
Was alle Hirten wir
Jetzt haben anzustellen!

Engel:

Ja, Hirten, euch läßt Gott
Vor allem dies ankünden,
Daß euch geboren ist
Der Tilger aller Sünden.

4. Dort bei Wethlehem im Stalle
Liegt das neugeborne Kind,
Daß die Menschen von dem Falle
Zu erlösen sich einfind't,
Ja, es kommet auf die Erden
Selbst der wahre Gottessohn,
Daß die Menschen selig werden,
Steigt er selbst von seinem Thron.

Hirten:

5. Erfreut euch, Brüder ihr,
Der Zweifel ist genommen,
Die Engel sagen uns,
Messias ist gekommen.

Engel:

Ihn selbst zu sehen sollt
Ihr länger nicht verweilen
Und gleich im Stall zum neu
Gebornen Kindlein eilen.

6. Ihn voll Glauben anzubeten,
Ob er gleich so niedrig scheint,
Doch voll Ehrfurcht zu ihm treten,
Wenn er schon als Kindlein weint,
Denn er wählet eine Krippe
Für die eitle Erdenpracht,
Eine hohle Felsenklippe
Statt Palast und Königspracht.

Hirten:

7. Recht deutlich, Engel ihr,
Wir euch verstanden haben,
Wir geh'n und bringen ihm
Von unser'n Opfergaben.

Engel:

Dies ist ihm angenehm,
Er wird es euch vergelten
Im Himmel einst und hier
In eu'ren Hirtenzelten.

8. Ehre sei Gott in der Höhe,
Friede herrsche in der Welt,
Alles gute nur geschehe,
Was dem höchsten Gott gefällt.
Er ist Herrscher aller Zeiten,
Alles ist sein Eigentum
Und durch alle Ewigkeiten
Sei ihm Ehre, Preis und Ruhm.

(1845)

VIII.

1. Vorbei ist die heilige Nacht,
Drum gebt auf dies Liedlein fein acht,
Es wird euch da sagen,
Was sich zugetragen
Im Stalle auf Wethlehems Feld,
Als Jesus gekommen zur Welt.

2. Maria und Josef, ihr Mann,
Die kommen zu Wethlehem an
Und geh'n zu den Hütten,
Um Herberg' zu bitten,
Man schafft sie hinweg überall,
Sie müssen hinaus in den Stall.

3. Die Jungfrau, ganz himmlisch gesinnt,
Gebar da ihr göttliches Kind
Und wickelt den Kleinen
Mit freudigem Weinen
In Windel und legt ihn auf's Heu
Und pflegt ihn recht mütterlich treu.

4. Es halten noch spät in der Nacht
Die Hirten beim Viehe die Wacht,
Sie pfeifen und singen
Von himmlischen Dingen,
Sie sind gar so unschuldig froh
Und machen's ein' Weile also.

5. Jetzt wird es schon licht in der Nacht,
Sie meinen, der Morgen erwacht,
Auf einmal ist ihnen
Ein Engel erschienen,
Sein Kleid ist wie Schnee und wie Licht,
Der steht nun vor ihnen und spricht:

6. Ihr Hirten erfreuet euch sehr,
Denn heimgesucht hat euch der Herr,
Es ist nun geboren,
Der sucht, was verloren,
Zur Krippen dort eilet jetzt hin,
Dort liegt er, dort findet ihr ihn.

Digitized by Google

7. Nun glänzt's Gebirg und das Tal,
Vom Himmel tönt lieblicher Schall,
Die Harfen erklingen
Und Himmlische singen:
Die Ehren dem Höchsten allein
Und Fried' soll auf Erden hier sein.

8. Es danken die Hirten und geh'n
Zur Krippe, den Heiland zu seh'n
Und finden im Stalle
Den Heiland für alle,
Da liegt er holdselig auf Stroh
Und blickt auf sie freundlich, froh.

9. Der Anblick erheiterte sie,
Sie waren so fröhlich noch nie,
Jetzt kehrten sie alle
Hochfreudig vom Stalle
Zu ihren Gezelten zurück,
Mit ihnen war Segen und Glück.

10. Ihr Christen, seid immer auch so
Und seid um den Heiland recht froh,
Ja, danket dem Herren
Und übt seine Lehren,
Dann kehret auch Segen und Glück
Mit euch aus der Kirche zurück. (1845)

IX.

Engel:

1. Auf, auf, auf, vom Schlafe wachet auf,
Ihr Hirten geht aus eu'rer Ruh'
Und horchet der Erzählung zu,
Die wir, von Gott gesendet euch,
Heut' bringen, merket alle gleich!

Ein Hirte:

Brüder, hört den süßen Musikschall!

Alle Hirten:

Dies ist nur von fern ein Wiederhall
[: Und sonst nichts mehr. :]

Ein Hirte:

Nein, es kommt zu uns hieher.

Alle Hirten:

Wirklich, bald zu uns kommt sie,
[: Diese schöne Harmonie. :]

Engel:

2. Hirten wacht, heut' ist die heiligste Nacht,
Die Ehre soll nur Gott allein
Von uns und euch gegeben sein
Und Friede herrsche in der Welt,
Der stets beglückt und Gott gefällt.

Ein Hirte:

Herrlich ist die Musik und das Lied!

Alle Hirten:

Gott sei Ehre und den Menschen Fried'
[: Auf dieser Welt. :]

Ein Hirte:

Wer hat wohl dies angestellt?

Alle Hirten:

Heute scheint uns allgemein
[: Ganz ein Fest voll Jubel z' sein. :]

Engel:

3. Hirten hört, wer eu're Ruhe stört!
Wir sind vom Himmel hergesandt,
Um euch zu machen dies bekannt,
Daß heut' geboren ist, die Nacht,
Messias, der euch glücklich macht.

Ein Hirte:

Horcht, merkt auf, ihr Brüder, gebt doch acht!

Alle Hirten:

Der Messias kommt heute, die Nacht
[: Zur Welt herein. :]

Ein Hirte:

Dieses müssen Engel sein,

Alle Hirten:

Die vom Himmel diese Stund'
[: Machen diese Botschaft kund. :]

Engel:

4. Arm und klein wird er im Stalle sein,
In einem Stall von Wethlehem,
Geht hin, ihr seid ihm angenehm;
Sein Wiegebett ist Heu und Stroh,
Nur glaubet, es ist wirklich so.

Ein Hirte:

Wie, wie kann wohl dieses möglich sein,

Alle Hirten:

Daß der Heiland kommt arm und klein
[: In diese Welt :]

Ein Hirte:

Und den Ort so schlecht gewählt.

Alle Hirten:

Da wir dieses nicht versteh'n,
[: Gehen wir, um es zu seh'n. :]

Digitized by Google

Engel:
5. Geht nur hin und sucht, ihr findet ihn,
Noch schöner als wie Engel sind,
Erscheinet dieses Himmelskind,
Er kommt zwar in voller Not,
Doch sagt der Glaube, es ist Gott.
Ein Hirte:
Auf, laßt uns nicht länger weilen hier.
Alle Hirten:
Was die Engel sagen, glauben wir
[: Und geh'n geschwind, :]
Ein Hirte:
Um zu sehen dieses Kind,
Alle Hirten:
Das in einem Stalle wohnt,
[: Uns zu Liebe sich entthront. :]

Engel:
6. Gottes Sohn stieg selbst von seinem Thron,
Kniet hin und dankt und betet an
Ihn, der es euch zu lieb' getan,
Gebt ihm nur Herz und euren Sinn
Zum Danke und zum Opfer hin.
Ein Hirte:
Das zu tun, sind herzlich wir bereit,
Alle Hirten:
Nicht nur heute, sondern jederzeit
[: Ist's unsere Pflicht. :]
Ein Hirte:
Dies vergißt wohl keiner nicht!
Alle Hirten:
Ja, wir wollen nicht nur heut'
[: Danken, sondern jederzeit. :] (1845)

(Schluß folgt.)

XXVII.

Literatur.

Patrologie von Dr. Heinrich Kihn, Päpstlicher Hausprälat, bisher Professor der Theologie, nunmehr Domdekan zu Würzburg. Erster Band. Von den Zeiten der Apostel bis zum Toleranzedikt von Mailand (313). Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Paderborn. Ferdinand Schöningh. 1904. 8°. (X u. 413 S.) *M.* 4.60.

Mit Vergnügen wird diese Patrologie, welche zu den hervorragendsten Teilen der ‚wissenschaftlichen Handbibliothek' zählt, hier zur Anzeige gebracht. Dem Zwecke der letztern entsprechend, waren dem im theologischen Lehramte ergrauten Verfasser, den hunderte von dankbaren Schülern als bewährten Lehrer verehren, bei der Abfassung seiner Arbeit gewisse Grenzen gezogen. Alle und jedwede Fragen, die hier einschlugen, zu behandeln, so bedeutend auch die Reize dazu sein mochten, war ihm untersagt. Aber was er darbietet, das ist, wie man auf den ersten Seiten leicht erkennt, die ausgereifte Frucht langjähriger, liebevoller und hingebender Beschäftigung mit einem Gegenstande, der zu den anziehendsten der ganzen Theologie gehört, auf dem die akatholischen Gottesgelehrten aller Länder mit riesiger Kraft arbei-

Digitized by Google

teten und der nicht etwa bloß für Spezialisten, sondern auch für den in der Seelsorge wirkenden Klerus eine unerschöpfliche Quelle der erhabensten Gedanken umschließt, die sich jeden Augenblick mit Leichtigkeit verwerten lassen.

Der Verfasser hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Eine Reihe früherer Arbeiten auf dem Gebiete der Patrologie, auch neue Entdeckungen, die er in der Vatikana gemacht (359) wurden ihm Veranlassung, die von Jahr zu Jahr sich mehrenden Funde, mochten es Texte oder Inschriften sein, genau zu verfolgen und die daran sich schließende Literatur zu prüfen. So war er imstande, ein knappes, aber keines wesentlichen Zuges ermangelndes Bild des heutigen Standes dieser Zeit zu liefern. Mit geschickter Hand weiß er neben der Lebensstellung auch den Geist der Väter sicher zu zeichnen. Seine Auszüge aus ihren Hauptwerken sind klar, sicher, lebensfrisch. Keine Überfülle des Stoffes wirkt belästigend, die Darstellung ruft den Eindruck durchaus originaler Studien beim Leser hervor. Vor allem indes muß hingewiesen werden auf die kraftspendende Wärme des Tones, welche bis zur letzten Seite anhält und bei Methodius von Olympos und der Abercius-Inschrift ihren Höhepunkt erreicht. Dem kunstbegabten Verfasser sei besonderer Dank dargebracht für die wohlgelungene metrische Übertragung dieser weltberühmten Inschrift. Möge, wer Lust dazu empfindet, sich hier in Silbenstechereien ergehen. Domdekan Kihn gewährt in der gebundenen Übertragung den Schlüssel zu einem tiefern Verständnis dieser Stela und zu ausgiebiger Verwendung ihres erhabenen Inhaltes in öffentlichen Ansprachen und, wenn man will, auf der Kanzel.

Nach der Einleitung mit den nötigen Vorbegriffen behandeln sechs Abschnitte 1. Urchristliche, die Liturgie und die Bibel betreffende Schriftstücke. 2. Die apostolischen Väter. 3. Griechische Apologeten (mit Ausnahme der Alexandriner). Lateinische Apologeten und Polemiker. 4. Die Katechetenschule von Alexandria. 5. Kirchenrechtsquellen. 6. Inschriften, Martyrien, Legenden. Der erste, fünfte und sechste Abschnitt sind besonders bemerkenswert. Das Studium größerer Werke machen sie nicht unentbehrlich, führen aber sachgemäß in dasselbe ein. Bei einer Neuauflage dürfte die Anfertigung eines Stammbaumes zur Veranschaulichung der etwas verwickelten Abstammungsverhältnisse der ältesten Kirchenordnungen sich empfehlen.

Digitized by Google

Die Ausstattung des mit einem ausführlichen Register versehenen Buches ist sehr würdig. Der Druck genau.[1]) Es verdient warme Empfehlung. A. Bellesheim.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der hervorming in de Nederlanden opnieuw uitgegeven en van inleidingen en aanteekeningen voorzien door Dr. S. Cramer en Dr. F. Pijper. Derde deel: De oudste Roomsche bestrijders van Luther bewerkt door Dr. F. Pijper. 'S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1905. XII, 642 S. Lex.-8°.

Dr. Cramer, Professor der Theologie an der Universität zu Amsterdam, und Dr. Pijper, Professor der Theologie an der Universität zu Leyden, haben den lobenswerten Plan gefaßt, die merkwürdigsten literarischen Erzeugnisse des religiösen Kampfes, der sich im 16. Jahrhundert in den Niederlanden abgespielt hat, neu herauszugeben. Es sollen in dieser Publikation alle Richtungen vertreten sein. Der erste, 1903 erschienene und von Pijper besorgte Band enthält verschiedene protestantische Streitschriften. Der zweite Band, der 1904 von Cramer veröffentlicht wurde, bringt eine Sammlung von Briefen und religiösen Liedern aus täuferischen Kreisen. Der vorliegende Band, den wieder Pijper bearbeitet hat, ist katholischen Polemikern gewidmet. Es werden hier in vornehmer Ausstattung sieben Streitschriften veröffentlicht: zwei von Jakob Latomus, zwei von Eustachius von Zichem und drei von Jakob von Hoogstraten. Dem lateinischen Texte dieser Schriften, die möglichst genau, sogar mit allen alten Druckfehlern, nach den ersten Ausgaben abgedruckt werden, sind lehrreiche bio-bibliographische Einleitungen beigegeben, worin in holländischer Sprache über das Leben und die Schriften der drei Autoren das Wissenswerteste mitgeteilt wird.

An der Spitze steht der Löwener Theologieprofessor J. Latomus mit dem Dialog de trium linguarum et studii theologici ratione (1519). Diese Schrift ist gegen etliche Humanisten gerichtet, die mit der Überschätzung der alten Sprachen eine Mißachtung der Scholastik verbanden. Weil Latomus es wagte, gegen diese Verächter der Scholastik aufzutreten, wurde er als Feind der humanistischen Studien verschrieen. Sehr mit Unrecht!

---

1) S. 109 Feuerardent st. Feuardent. S. 181 governement st. government. S. 385 Garucci st. Garrucci.

Digitized by Google

In seiner Apologia pro dialogo de tribus linguis konnte er Erasmus gegenüber betonen: Literas bonas non reprehendo, non linguas, non artes, nullam denique honestam facultatem. Non semel in eodem dialogo ipsas utiles esse testor, et honestas. Er habe bloß zum Maßhalten mahnen wollen; idque feci ea de causa, quod viri eruditi et diserti aliquot in partem alteram nimis inclinare videbantur. (Latomi Opera. Lovanii 1550. Bl. 169 b.) Die zweite abgedruckte Schrift vom Jahre 1525 ist gegen Luther gerichtet und handelt de Primatu Romani Pontificis. In ruhiger, maßvoller Sprache widerlegt Latomus die Einwendungen, die der Wittenberger Neuerer gegen den Primat des Papstes erhoben hatte.

Da Latomus noch mehrere andere Schriften gegen die lutherische Neuerung herausgab, so darf es nicht wunder nehmen, daß man ihm, als er 1544 das Zeitliche segnete, der damaligen Unsitte gemäß einen schlimmen Tod andichtete. Über die „wonderlijke Dingen", die man in protestantischen Kreisen über seinen schrecklichen Verzweiflungstod zu erzählen wußte, kann auch neben den von Pijper (S. 21) angeführten Werken die Schrift des Referenten über Luthers Lebensende (Freiburg 1898, S. 8 f.) verglichen werden. Eine Schilderung der angeblichen Verzweiflung des Latomus findet sich bereits, was Pijper übersehen hat, in zwei Briefen Melanchthons vom 2. August 1544. (Corpus Reformatorum V, 452 sq.) Luther hat sich übrigens wiederholt in lobender Weise über seinen belgischen Gegner geäußert, was wohl in der Einleitung hätte hervorgehoben werden können. So sagte er einmal am Anfang der dreißiger Jahre zu seinen Tischgenossen: Latomus optimus omnium qui contra me scripserunt. Valde dextre tractat scripturas, sed tamen trahit omnia ad opera. Erasmus non est aequalis Latomo. (Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, nach den Aufzeichnungen von Joh. Schlaginhaufen. Hrsg. von W. Preger. Leipzig 1888. Nr. 431.) Im Jahre 1538 wiederholte er: Latomus omnium antagonistarum meorum erat insignis. (Ant. Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538. Hrsg. von K. Seidemann. Dresden 1872. S. 170.) Vgl. auch G. Loesche, Analecta Lutherana. Gotha 1892, Nr. 44: Unus Latomus ist der feinste scriptor contra me, et signate hoc vobis: Unus Latomus scripsit contra Lutherum. Reliqui omnes, ut Erasmus,

Digitized by Google

fuerunt ranae. Schon diese Äußerungen Luthers zeigen, daß Latomus eine eingehende Monographie verdienen würde. Die Löwener theologische Fakultät, an welcher zur Zeit mehrere treffliche Historiker wirken, wäre am ehesten dazu berufen, eine alte Ehrenschuld gegen eines ihrer berühmtesten Mitglieder abzutragen. Noch sei bemerkt, daß den von Pijper angeführten Schriften des Latomus folgende beizuzählen ist, die sich auf der Münchener Staatsbibliothek befindet: Iacobi Lathomi Theologiae Professoris apud Lovanienses, duae Epistolae: una in libellum de Ecclesia, Philippo Melanchthoni inscriptum; altera contra orationem factiosorum in Comitiis Ratisbonensibus habitam. Antverpiae 1544, mense Ianuario. 35 Bl. 12°. Auch der Schrift De vera Christi Ecclesia von Cornelius Crocus beigedruckt. Ausgabe ohne Ort und Jahr auf der Münchener Staatsbibliothek.

Der zweite katholische Polemiker, von dem in der neuen Publikation Schriften abgedruckt werden, ist der Dominikaner Eustachius von Zichem, der mit seinem Familiennamen van der Rivieren of de Rivis hieß. Er war ebenfalls Professor an der Löwener Hochschule. Die über ihn von Pijper zusammengestellten biographischen Notizen hoffte ich mit einigen Angaben aus den jüngst von P. Reichert veröffentlichten Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum. Tom. IX. Acta capitulorum generalium. Vol. IV. (1501—1553). Romae 1901, ergänzen zu können. Ich fand indessen Eustachius bloß erwähnt in den Akten des Generalkapitels, das 1507 zu Pavia stattfand: Conventui Lovaniensi assignamus . . . *Studentes*: fr. Eustachium de Zichenis mit sechs anderen jungen Dominikanern. (S. 73.) Diese Angabe hat übrigens Pijper schon bei Quétif et Echard, Scriptores Ord. Praed. II, 106 vorgefunden. Von Eustachius, der 1538 gestorben ist, werden zwei Schriften mitgeteilt: Errorum M. Luther brevis confutatio (1521); Sacramentorum brevis elucidatio (1523). Beide Schriften bieten nur geringes Interesse.

An dritter Stelle erscheint der bekannte Dominikaner Jakob von Hoogstraten, über dessen Leben und Schriften Pijper in einer längeren Einleitung ausführlich berichtet. Warum wird denn S. 415 dem gelehrten Kardinal Johann von Torquemada das unschöne Epitheton „der berüchtigte" beigelegt? P. meinte wohl, dieser Kardinal sei identisch mit dem spanischen Inquisitor Thomas von Torquemada. Von Hoogstraten wird zunächst ein

Digitized by Google

gründliches Werk de veneratione et invocatione sanctorum (1524) abgedruckt. Die zweite Schrift, eine kurze Abhandlung de Purgatorio (1525) hat nichts zu bedeuten. Wichtiger ist das dritte Werk: Disputationes contra Lutheranos (1526). Der erste Teil dieses Werkes richtet sich gegen einen ungenannten Anhänger Luthers. Pijper (S. 541) konnte dessen Namen nicht ermitteln. Er hätte indessen aus der Schrift des Referenten über die deutschen Dominikaner (Freiburg 1903. S. 105), die ihm ja nicht unbekannt geblieben ist, ersehen können, daß Hoogstraten sich mit dem lutherisch gesinnten Grafen Wilhelm von Isenburg, der damals in Köln sich aufhielt, auseinandersetzt. Graf Wilhelm ließ gegen Hoogstraten folgende Replik erscheinen: Verantwortung des . . . Hern von Eysenburch Deutschs Ordens, auf die Beschuldung des Theologen, Als solt er unchristlich geschriben haben, wyder den Christen Glauben. Ohne Ort und Jahr.

Merkwürdig genug! In seiner Schrift gegen den Grafen Wilhelm von Isenburg soll sich Hoogstraten nach Pijper als Verfechter eines groben Pelagianismus entpuppen. Man höre nur: Wel groote verandering moet zijn ingetreden in de theologische kringen, als men bedenkt, dat dit grove Pelagianisme verbreid wordt door een professor van de Dominikanerorde, een quasi-aanhanger van Thomas van Aquino. Dit treffen wij nu aan in een geschrift, dat zich als wetenschappelijk vordoet. Wat er dan wel op de kansels moet verkondigd zijn? (S. 542) Wodurch hat sich aber Hoogstraten eines groben Pelagianismus schuldig gemacht? Pijper unterläßt nicht, uns darüber genauen Aufschluß zu geben. Der Dominikaner habe unverblümt die Lehre „von der Seligkeit aus den Werken" verkündet; er habe gelehrt, „daß der Mensch durch die guten Werke die Seligkeit verdiene", „daß das Reich des Himmels uns geschuldet ist für die guten Werke", „daß die guten Werke die Sterblichen des Himmels würdig machen". Es wäre allerdings ein recht grober Pelagianismus, wenn Hoogstraten dies alles gelehrt hätte, ohne auf die Gnade Gottes Rücksicht zu nehmen. Nun aber betont der Dominikaner mit aller Entschiedenheit die absolute Notwendigkeit der Gnade. Wohl lehrt er in Übereinstimmung mit der ganzen katholischen Kirche, daß der Mensch durch die guten Werke den Himmel verdient; er unterläßt aber nicht, beizufügen, daß die Verdienstlichkeit der guten Werke sich auf die Gnade und Verheißung Gottes gründet: In-

Digitized by Google

habitat spiritus sanctus mentem nostram praecipue per charitatem, per quam deum super omnia amamus; talis vero amor ociosus esse non potest. Proinde spiritus sanctus perinde mentes humanas per charitatem inhabitat atque motor quidam, quo agente excitatur moveturque anima in deum. Porro motus animae sic excitatae fructum, valorem atque vim suam accipit secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam . . . Haec igitur sunt principia illa nobilissima atque dignissima quae operantur in filiis dei merita bona. Voluit autem divina dignatio ut opera ab his nobilissimis principiis provenientia mercedis praemiique loco aeternam recipiant beatitudinem. Habemus iam, quomodo bene operantibus ex ipsa divina motione vita aeterna in praemium deputatur, immo et hanc ipsam ordinationem iuramento a deo esse firmatam . . . Postremo fatemur ingenue, nos apud deum non mereri vitam aeternam nisi ex praesuppositione et praedestinatione divinae ordinationis. (S. 556 f.) Necesse est, ut deus praeveniendo hominem excitet ad operandum opera sancta . . . In his sane operibus ingenue fatemur, deum ita multipliciter necnon efficaciter operari, ut potius sua dona dici mereantur quam nostra merita. (S. 560.) Hoogſtraten lehrt auch, regnum coeleste debitum esse filiis dei sancte operantibus. (S. 554.) Dies beruhe aber nur auf der Verheißung Gottes: Consequens ergo erit, operibus bonis respondere mercedem aeternam secundum promissionis debitum. In confesso est enim quemvis promissorem sua ipsius promissione sese debitorem facere suae promissionis adimplendae. (S. 555.) Deus dumtaxat debitor est sibiipsi, propriae suae ordinationis adimplendae. (S. 557.) Schließlich hebt Hoogſtraten wiederholt hervor, daß alle Verdienſte auf das Leiden Chriſti ſich ſtützen: Docent theologi et indubitato tenent et credunt, quod opera bona virtutem suam capiunt ex passione Christi, ex qua habent et accipiunt ut sint vitae aeternae meritoria. (S. 562.)

Und ein Theologe, der die Notwendigkeit der Gnade ſo ſcharf betont, wird von einem Profeſſor der Theologie zu einem groben Pelagianer geſtempelt! Nach Pijper wäre Hoogſtraten nur ein „*quasi*-aanhanger“ des hl. Thomas von Aquin. Hätte ſich aber Pijper die Mühe gegeben, Hoogſtratens Ausführungen zu vergleichen mit Summa Theol. 1. 2. q. 114 (de merito), ſo würde er gefunden haben, daß der Kölner Dominikaner nicht ſelten mit ſeinem großen Meiſter wörtlich übereinſtimmt. „Sehr

Digitized by Google

lehrreich" wäre nach Pijper eine Vergleichung des Werkes Hoogstratens mit der Confutatio Pontificia, die 1530 auf dem Augsburger Reichstag von den katholischen Theologen verfaßt wurde. Aus diesem Schriftstück sei zu ersehen, wie man damals schon katholischerseits angefangen habe, von dem Pelagianismus sich abzuwenden. In der Confutatio wird freilich der Pelagianismus entschieden verworfen; aber ebenso entschieden haben in Augsburg die katholischen Theologen in Übereinstimmung mit Hoogstraten die auf der Gnade beruhende Verdienstlichkeit der guten Werke gelehrt: Quod in quarto articulo (der Augsburger Konfession) Pelagiani damnantur, qui arbitrati sunt hominem *propriis viribus, seclusa gratia Dei*, posse mereri vitam aeternam, tanquam catholicum et antiquis conciliis consentaneum acceptatur. Andererseits seien die guten Werke verdienstlich. Attamen omnes catholici fatentur, opera nostra ex se nullius esse meriti, sed gratia Dei facit illa digna esse vita aeterna. (Kolde, die Augsburgische Konfession. Gotha 1896. S. 143.) Endlich soll Hoogstratens Ansicht von der Verdienstlichkeit der guten Werke in Widerspruch stehen mit dem Trienter Konzil (S. 543). Allein diese Synode lehrt wie Hoogstraten die Verdienstlichkeit der guten Werke (Sess. VI, cap. XVI); die Synode verwirft auch die gegenteiligen Irrtümer (Sess VI, can. XXVI. XXXII), die bereits von Hoogstraten verworfen worden waren. Hieraus kann man wieder aufs neue ersehen, wie schwierig es für protestantische Theologen ist, die dogmatischen Ansichten katholischer Theologen richtig aufzufassen und zutreffend darzustellen.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß es heute üblich ist, in einer kritischen Textausgabe die Herkunft der im Text vorkommenden Zitate genau nachzuweisen. Auf diese allerdings recht mühevolle Arbeit glaubte Pijper verzichten zu sollen. Nur für einige Seiten der Schrift Hoogstratens über das Fegfeuer (S. 512 ff.) hat er die verwerteten Väterstellen genau nachgewiesen. Der kritische Eifer hat jedoch bald wieder nachgelassen. Befremdend ist es, daß Luthers Schriften fast immer nur nach der Erlanger-Frankfurter oder nach der alten Wittenberger Ausgabe zitiert werden, während die viel bessere neue Weimarer Ausgabe nur selten angeführt wird.

München. Dr. N. Paulus.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

XXVIII.

Zur Christologie des Hermas.

Dr. Wilhelm Scherer, Alteglofsheim, Bayern.

Zu den dunkelsten Schriftstellern der ältesten christlichen Zeit gehört Hermas mit seinem geheimnisvollen „Hirten", dunkel wegen der seltsamen Sprache, der Bilder und Gleichnisse, die seine Gedanken zum Ausdruck bringen, dunkel auch wegen der Wertschätzung, deren er sich in der Kirche erfreute, so daß sein Buch in der für allegorische Darstellungen so leicht empfänglichen alexandrinischen Kirche zeitweise sogar als γραφή verehrt worden ist und dies selbst unter so tiefen Denkern wie Clemens (Strom. I, 1. I, 29) und Origenes (in ep. ad Rom. comm. X, 31).

Gerade diese Wertschätzung in der Kirche jedoch beweist, daß man keinen wesentlichen Unterschied zwischen seiner und der überlieferten Lehre anzunehmen für notwendig fand, daß man im Gegenteil auch in ihm die reine und unverfälscht fortsprudelnde Quelle des wahren Glaubens anerkannte. Und gewiß ist dies ein Gedanke der Beruhigung für den gläubigen Forscher, der die kühnen, oft schwer verständlichen Bilder vergleicht und sich unwillkürlich betroffen fühlt, wenn er auf Ungenauigkeiten des Ausdrucks stößt, welche besonders die Christologie des Schriftstellers in höchst bedenklichem Lichte erscheinen lassen. Einige wollten schon bei Hermas den Herrn mit der Kirche identifiziert finden, die als dessen mystischer Leib und sichtbare Stellvertreterin ganz gut und noch mehr sinnbildlich mit ihrem Bräutigam zusammengestellt werden kann (cf. Vis. III, 3. 3; 11, 3. 4), von dem sie aber andererseits Hermas recht wohl unterschieden weiß (Vis. III, 3, 5) als dem Erbauer des Turmes, als dem Ziel des irdischen Strebens (III, 3, 1), als „das dem Menschen über alle Grenzen der Erde" verkündete Gesetz (Sim. VIII, 3. 2). Ebenso kann eine solche Gleichstellung des Herrn mit dem Erz-

Digitized by Google

engel Michael nicht erwiesen werden. Vielmehr ist sie in Sim. III, 3, 2 geradezu ausgeschlossen (vgl. Schwane Dogmengesch. 1892 I, S. 61). Aber schwieriger ist bei Hermas das Verhältnis des „Sohnes Gottes" zum hl. Geist zu erklären. Nennt der Schriftsteller doch an einer Stelle Sim. V, 5, 2 den heiligen Geist den „Sohn", den der Vater in seinen Weinberg schickt, während er als den „Sohn Gottes" einen vom ersten „Sohn" verschiedenen, den Hüter und Knecht des Weinbergs zu bezeichnen scheint (Ὁ ἀγρὸς ὁ κόσμος οὗτός ἐστιν · ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμώσας; ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν[1]) · ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν.) Und während wir hier noch der Unterscheidung zwischen „Sohn" und „Gottessohn" begegnen, die aber eine Überordnung des ersteren über letzteren einschließt (δοῦλος), wird (Sim. 9, 1. 1) der „heilige Geist" unmittelbar „Sohn Gottes" genannt (Θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετά σου ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας · ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν.)

Doch bedünkt uns diese Form nur auf den ersten Blick als etwas ungeheuerliches. Ein genaueres Eingehen auf die Worte in ihrem näheren und weiteren Zusammenhang wird Hermas rechtfertigen, wenn auch — wegen der gefährlichen Ausdrucksweise — nicht entschuldigen können. Gerade die letztere Stelle zeigt, daß Hermas nicht von einem persönlich vom Sohne Gottes verschiedenen „Geiste" redet. Er sieht vor sich das Bild der Kirche als Jungfrau (v. 2). Aber unter ihrer Gestalt spricht nicht das tote Luftgebilde, sondern ein höheres, geistiges Wesen, welches er τὸ ἅγιον πνεῦμα nennt, das aber näher abgegrenzt ist durch τὸ λαλῆσαν μετὰ σου ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας, neuerdings determiniert durch ἐκεῖνο τὸ πνεῦμα; dabei ist nicht gesagt, aber auch nicht geleugnet, daß es noch einen anderen persönlich vom Sohne Gottes unterschiedenen Geist gebe. Deutlich ist sodann der nun sichtbar erscheinende Engel vom vorhingenannten unsichtbaren Geisteswesen abgehoben, welches die Kräfte des Schauenden durch überirdische Macht befähigt, den Engel und das Bild des Turmbaues zu erkennen (v. 2) (Ὅτε οὖν ἐνεδυναμώθης διὰ τοῦ πνεύματος (vgl. v. 1) καὶ ἰσχύσας τῇ

1) Bei Funk ist die Stelle eingeklammert, weil sie in mehreren Handschriften — vielleicht absichtlich — ausgelassen worden ist.

Digitized by Google

ἰσχύϊ σου, ὥστε δύνασθαί σε καὶ ἄγγελον ἰδεῖν, τότε μὲν οὖν ἐφανερώθη σοι διὰ τῆς Ἐκκλεσίας ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου). Zuerst hatte er es nur geschaut gleichsam im Schatten der Jungfrau (ὑπὸ παρθένου der Kirche), nun aber schaut er es im Lichte des Engels, aber durch Bewirkung des nämlichen Geisteswesens (Νῦν δὲ ὑπὸ ἀγγέλου βλέπεις διὰ τοῦ αὐτοῦ μὲν πνεύματος), von dem er vorhin (v. 1) gesprochen d. i. vom Sohne Gottes. Hierauf wird das Bild des Turmbaues breit ausgeführt, wie die Steine von fernher kommen (c. 4; 3), wie das Tor und der Grundstein den ganzen Turm aufrecht halten (c. 4, 2), wie nur Jungfrauen ihn bewachen dürfen (c. 5), wie der Herr des Turmes zur Besichtigung des Baues ankommt mit großer Macht und Herrlichkeit (5, 6. 7; 6, 1 u. 7, 1. 7 vgl. 10, 4). Zuletzt aber (c. 12 ff.) erklärt der „Hirte" dem Schauenden die Bedeutung des Bildes, und darin scheint uns die klarste Lösung der rätselhaften Stelle zu liegen. Der oben genannte „Fels" und das „Tor" zum Turme, die Grundlage bezw. Eingangspforte des Gebäudes, bedeuten den Sohn Gottes (12, 1), also denselben, der in seinem geistigen Wesen die ganze Offenbarung ermöglicht hat (1, 1). Der Fels aber ist alt, die Pforte ist neu; zugleich sind sie getrennt, der Fels ist etwas anderes als die Pforte, und doch sollen beide denselben Sohn Gottes veranschaulichen. 12, 2 erklärt diese Ausdrücke näher: Der Sohn Gottes ist sowohl älter als jegliches Geschöpf, so daß er der Ratgeber des Vaters bei der Erschaffung war, daher der „alte" Felsen. Die neue Pforte aber bedeutet (v. 3), daß derselbe Sohn Gottes in den letzten Tagen der Vollendung erschienen ist d. i. in menschlicher Gestalt sich gezeigt hat und wer das Heil erlangt, durch ihn, die Pforte, eintreten muß (cf. Clem. Rom. 48, 2—4). „Niemand wird in das Reich Gottes eintreten, wenn er nicht den Namen des Sohnes Gottes annimmt" (v. 4, 5). Während aber der Hirte diese Erklärung über die Bedeutung des Sohnes Gottes gibt, sieht der schauende Prophet plötzlich inmitten der Bauleute (6 an der Zahl cf. c. 6, 2) den Herrn des Turmbaues in großer Herrlichkeit aufragen, der um den Turm gewandelt ist und die unbrauchbaren Steine vom Turme beseitigt hat (v. 7 cf. 6, 2. 3), und der Hirte fügt hinzu v. 8: „Jener herrliche Mann ist der Sohn Gottes" (Ὁ ἔνδοξός φησιν ἀνὴρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν) im Gefolge seiner Engel. „Wer

Digitized by Google

seinen Namen nicht empfangen hat, wird nicht in das Reich Gottes eingehen."

Im Folgenden sehen wir noch weiter, was es heißt, den „Namen des Sohnes Gottes tragen", um so in das Reich Gottes einzugehen. Es heißt jungfräulich, d. i. reinen Herzens sein, das Gewand der Reinheit tragen. c. 13, 2. 3. Nur die Jungfräulichen, d. i. die Reinen dürfen ja (s. oben) den Turmbau bewachen. Sie bilden die Streitkräfte des Sohnes Gottes. Zugleich werden sie genannt „heilige Geister", d. h. vom Geist des Sohnes Gottes erfüllte geistige Menschen (cf. 1. Cor. homo spiritualis iudicat omnia), oder auch Engel, weil „Mächte des Sohnes Gottes") — ein neuer Beweis, wie vorsichtig man sein muß, bei Hermas unter dem ἅγιον πνεῦμα immer die dritte Person der Gottheit zu vermuten (v. 2 ἅγια πνεύματά εἰσι cf. v. 5). Die die Reinheit jener „Geister" angezogen haben und dem Herrn geglaubt haben durch seinen Sohn, werden sein ein Geist (ἔσονται εἰς ἓν πνεῦμα), ein Leib und eine (d. i. die der Reinheit) Farbe ihrer Gewänder (v. 5); denn sie haben dieselbe Gesinnung und wirken die „Gerechtigkeit und Reinheit" (v. 7).

Warum trägt denn der Sohn Gottes als Grundlage und Pforte den ganzen Turm? Auch das erklärt der Hirte (14, 4. 5): Der Name des Sohnes Gottes ist groß und unermeßlich und er trägt die ganze Welt „jedes Geschöpf", um wieviel mehr diejenigen, welche von ganzem Herzen seinem Namen anhangen (v. 6). Die Apostel und Lehrer sind die Verkündiger des Sohnes Gottes (15, 4). Sie, die vor allen jenen Geist der Reinheit getragen und sich niemals von ihm bis zu ihrem Heimgang entfernt haben (v. 5. 6). Den Namen des Sohnes Gottes tragen heißt sein Siegel tragen. Bevor der Mensch den Namen des Sohnes Gottes trägt, ist er tot; wenn er das Siegel empfängt, legt er die Sterblichkeit ab und gewinnt das Leben wieder. Das Siegel ist das Wasser, ins Wasser steigt man tot hinab und lebend wieder herauf (cf. 17, 4. 5). Sodann folgt die Bezeichnung der unter dem Turm veranschaulichten Kirche als Kirche Gottes — (18, 3) zugleich aber auch als das Volk des Sohnes Gottes, der aufjubeln wird, wenn einst nach Entfernung der Unreinen, ein Sinn, ein Gedanke, ein Glaube, eine Liebe herrscht — wenn er sein Volk als ein reines in Empfang nehmen kann.

Digitized by Google

Aus dem bisher Gesagten erhellt somit: Hermas spricht immer nur von einem „Sohn Gottes". Er unterscheidet ihn vom Vater, zugleich erkennt er in ihm zwei Wesensformen an, welche darum eine getrennte Betrachtung seiner Eigenpersönlichkeit veranlassen; die eine Wesensform war ihm vor jeglicher Kreatur bereits eigen, in ihrer Kraft hatte er Anteil an der Schöpfung, die andere nahm er als äußere Erscheinung seines vorweltlichen Wesens an, um so der Retter derjenigen zu werden, die das Heil erlangen (Sim. IX. 16, 3).

Von einem vom Sohne Gottes unterschiedenen heiligen Geist war in diesem Gleichnis noch nicht die Rede, außer daß die jungfräulichen Wächter des Turmes „heilige Geister" genannt wurden. An der Stelle, wo der Sohn Gottes zugleich mit dem „hl. Geiste" auftritt, wird er diesem vollständig (Sim. IX 1, 1) gleichgestellt. Wenn der Name Gottes groß und wunderbar genannt wird (IX 18, 5), so ist dies auch der Name des Sohnes (12, 4; 14, 5). Wir haben daher keine Berechtigung anzunehmen, daß Hermas bislang auch nur vom hl. Geist als unterschiedener Person sprechen, noch weniger daß er ihn dem Sohne übergeordnet erklären will. Aber kennt er nicht doch einen hl. Geist im Sinne der Schriftlehre? Im weiteren Verlauf des Gleichnisses tritt auf einmal der „Geist Christi" auf (IX 24, 4). Nachdem unmittelbar zuvor abermals jener „heilige Geist der Jungfrauen" (24, 2) zur Sprache gekommen, behandelt Hermas den Gedanken: wer ist vom Herrn bewährt und wer wird wohnen als Sprosse des „guten Samens" mit dem Sohne Gottes? „Die von seinem Geiste empfangen haben." (24, 4: καὶ ὅλον τὸ σπέρμα ὑμῶν κατοικήσει μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε). Da ist also der Sohn Gottes auf einmal dargestellt als Ausgangspunkt des Geistes, der uns den Samen der Unsterblichkeit verbürgt — also wohl ein anderer „Geist", als derjenige, der mit dem „Sohne Gottes" identisch ist und der unter der Hülle der jungfräulichen Kirche zu Hermas geredet (IX. 1, 1). Ähnlich rühmt der Schriftsteller (28, 2) die Martyrer für den Namen des Sohnes Gottes, die für ihn ihr Leben dahingegeben (vgl. v. 4), er betrachtet die Verklärten des Himmels, die das Siegel des Sohnes des Herrn tragen (31, 4) und mit denen der Herr der Schafe (Christus) sich ewig erfreut, und mahnt die Lebenden, ihr Heil zu suchen, solange der Bau

Digitized by Google

des Turmes fortdauert[1]) (denn, ist er vollendet, so würde es zu spät sein). „Denn ihr werdet vom Herrn den heiligen Geist empfangen" (Sim. IX. 32, 2). Der „Herr" ist nach dem ganzen Zusammenhang der Herr des Baues, der Sohn Gottes. Er muß also den heiligen Geist verleihen, ist daher nicht identisch mit demselben, noch weniger ihm untergeordnet. Darum fügt der „Hirte" hinzu (v. 4): „Was meinst du wohl, daß der Herr mit dir tun wird, der dir den Geist unversehrt gab, du aber hast ihn ganz unnütz für *seinen* Herrn gemacht und unnütz ist er bei dir, weil du ihn nicht bewahrt hast." Hier ist der Herr, Gottes Sohn, sogar der „Herr" des „Geistes" genannt, insofern derselbe nur in jene Seele eingeht, welcher ihn der „Herr" verleihen will. Können wir nun die fragliche Stelle erklären, in welcher Gottes Sohn dem „hl. Geist" gleichgestellt wird seiner ganzen Persönlichkeit nach? Es kann darin nicht der vom Herrn gesandte hl. Geist gemeint sein. Denn der sendet, ist doch verschieden von dem, der gesandt wird. Daher *muß Christus selbst gemeint sein einem höheren Geisteswesen nach*, der so geredet durch die Gestalt der jungfräulichen Kirche. An eine Identifizierung des hl. Geistes mit dem Sohne Gottes ist nicht zu denken.

Wie ist dann das erste Gleichnis vom Sohne Gottes im Weinberg zu verstehen? (V. 5, 2) Der Weinberg ist, gleich dem Turm, dem Volke Gottes, hereingepflanzt in den Acker der Welt. Doch heißt hier das Volk gepflanzt durch den Sohn Gottes (αἱ δὲ ἄμπελοι ὁ λαὸς οὗτός ἐστιν, ὃν αὐτὸς . . der unmittelbar zuvor genannte ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐφύτευσεν). Auch ist zu bemerken, daß hier nicht der „Sohn Gottes", d. i. sein himmlisch-geistiges *Wesen* offen als Veranlasser und Erklärer des Bildes auftritt, wie in Sim. IX. 1, sondern daß der Schauende aufgefordert wird, den „Herrn" um Erklärung zu bitten, da der „Herr" der Urheber und Erklärer aller Gleichnisse ist. Aber gerade daraus geht hervor, daß Hermas zwischen dem Herrn und dem „Sohne Gottes" nach seiner höheren Wesensform keinen großen Unterschied angenommen hat. Daher trägt Hermas kein Bedenken (V. 2, 2), bei Beginn des Bildes den Weinberg als Pflanzung des „Herrn" der Welt zu bezeichnen, gleichwie er ihn (5, 2)

1) Hier ist der griechische Text nicht mehr erhalten.

Digitized by Google

dem „Sohne Gottes" zuschreibt. Ebenso ist derselbe Herr (κύριος), der das Bild der Kirche erkennen läßt (vis. IV. 1, 3) nach Sim. IX. 1, 1 der Sohn Gottes, nach vis. III. 3, 5 die „unsichtbare Kraft Gottes" und III. 7, 3 redet von der Taufe im Namen des „Herrn". Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß in jenem Bilde der auserwählte Knecht zur Bewachung und Pflege des Weinberges (V. 2, 2. 3) sowohl im Unterschied vom „Herrn", der ihn auserwählt und vor dem er sich verantwortet (v. 9, 5) als auch vom „geliebten Sohn des Herrn" (V. 6, 8) und seinen Engeln, dessen Ratgebern, gedacht ist. Soll er ja mit Übereinstimmung des Sohnes um seiner treuen Pflichterfüllung willen (V. 2, 6) zu dessen Miterben erhoben werden (V. 2, 11. 7). Er ist also in einer Wesenheit gedacht, welche nicht an und für sich bereits das Erbrecht des „Sohnes" in sich schließt. Und doch nennt Hermas in der Erklärung des Bildes vom Weinberg (V. 5, 2) den Sohn des Herrn den heiligen Geist (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν), dem Knecht aber gibt er die Bezeichnung, welche nach Sim. IX. 1 ebenso dem „heiligen Geiste" zukommt; er ist der „Sohn Gottes" (ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν) beidemale das Prädikat mit dem Artikel versehen als Zeichen der ausschließlichen Bestimmtheit des dadurch bezeichneten „Geistes" bezw. „Sohnes Gottes". Daher kann Hermas, wenn wir beide Gleichnisse zusammenhalten unter dem „Sohne Gottes" und dem „heiligen Geiste" keine verschiedene Persönlichkeit verstanden haben, er muß jedoch bei beiden Begriffen eine Wesensbeschaffenheit voraussetzen, die es ihm ermöglicht, dieselben sowohl zu identifizieren (IX. 1), als auch wie im Unterschied einander gegenüberzustellen. Und haben wir als jene Eigenschaften des Wesens das „alte" und „neue" (IX. 12, 1. 2) d. i. die Ewigkeit des Sohnes Gottes als Mitgehilfen des Vaters bei der Schöpfung, und seine Zeitlichkeit in der menschlichen Erscheinung als Erlöser (v. 2 ff.) erkannt, so wird diese Auffassung durch die weitere Entwickelung des Bildes vom Weinberg bestätigt.

Nach V. 6, 1 heißt der Sohn Gottes nicht „Knecht", als wäre dies für ihn ein Zustand knechtischer Erniedrigung, sondern er tritt auf wie der Herr des Turmes mit großer Macht und Herrlichkeit (ἀλλ'εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καὶ κυριότητα). Denn ihm ist alle Macht über den Weinberg des Herrn übergeben (6, 2. 4). Diese Macht benützt aber der hochherzige Sohn

Digitized by Google

Gottes, um die Sünden seines Volkes zu tilgen und ihnen auch durch viele Leiden und Mühen die Wege und das Gesetz des Lebens zu zeigen, welches er vom Vater empfangen (v. 3). Was ist es denn mit dem „Sohn", den der Vater zu Rate zog, im Gegensatz zum „Sohn Gottes", den er als „Knecht" dem Weinberg vorsetzte? Dies geht besonders aus der folgenden Stelle hervor (v. 5): „Es ist der heilige Geist, der von jeher war, der jedes Geschöpf hervorbrachte", also ganz dieselben Eigenschaften hat, wie der „Sohn Gottes" beim Turmbau nach seiner „alten" Eigentümlichkeit. Mithin ist er demselben identisch gedacht. Indem aber Gott der Herr diesen „hl. Geist", das ewige Geisteswesen, „zu Rate zog", begründete er ihn in einer neuen Seinsordnung, nämlich im Fleisch, an welchem er sein Wohlgefallen hatte. Sollen wir hier nicht dasselbe neue Wesensattribut des „Sohnes Gottes" erkennen, der (nach Sim. IX. 12, 3) im Fleische erschien, um durch seinen Namen den Menschen das Heil zu bringen, wie der „Sohn Gottes" im Bild des Weinstockes (V. 6, 2) (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἐβούλετο). Von jenem „Fleisch" aber hinwiederum, welches die sichtbare Offenbarung des „hl. Geistes" war, heißt es, daß in ihm der heilige Geist wohnte, und daß es diesem Geiste vortrefflich diente, wandelnd in Heiligkeit und Keuschheit ohne den Geist zu beflecken. (v. 5 Αὕτη ἡ σὰρξ ἐν ᾗ κατῴκισε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς). Wegen seines heiligen Wandels und Wirkens gemeinsam mit dem Geiste (συγκοπιάσασαν τῷ πνεύματι καὶ συνεργήσασαν ἐν παντὶ πράγματι) erhob es Gott zur Gemeinschaft mit dem hl. Geiste (v. 6) und zog den „Sohn" (d. i. „den hl. Geist" 5, 5, 2) mit seinen Engeln zu Rate, um das Fleisch, welches dem Geiste ohne Makel gedient, eine Wohnstätte und den Lohn seines Verdienstes „sein Erbe" (6, 4) zu bereiten (v. 7) denn, so lautet die Begründung, Lohn wird jedes Fleisch empfangen, welches schuld- und makellos befunden wird, und in dem der hl. Geist Wohnung genommen (v. 7). Der Verfasser nennt dies selbst die „Lösung des Gleichnisses".

Wenn es aber in Wirklichkeit dessen Lösung sein soll, so ist klar, was unter dem „Sohne" = hl. Geist und dem Sohne Gottes = dem Knechte zu verstehen ist. Der „Sohn" ist das ewige unerschaffene Wesen, das vom Vater ausgeht, das mit

Digitized by Google

ihm alles Geschaffene ins Dasein rief. Dieses Wesen heißt Hermas „heiliger Geist", weil es rein geistig ist, es heißt (Sim. IX. 1) „Sohn Gottes", weil es eben jenes Verhältnis zu Gott dem Vater hat. Dieses nämliche Geisteswesen vereinigte sich durch Gottes Allmacht mit dem Fleische, d. i. dem wahren Menschenwesen in der Knechtsgestalt (Phil. 2, 8), welches in Wahrheit dem Geisteswesen „diente", welches aber „Sohn Gottes" genannt werden konnte, weil es ja mit dem Sohn verbunden war, und welches andererseits dem Sohne ermöglichte, für der Menschheit Sünden zu leiden. Es hatte endlich das Anrecht auf das Erbe des Sohnes nicht durch die eigene Natur, wie der Sohn als solcher, sondern mußte zum Miterben des Sohnes erst erhoben werden, allerdings im Einverständnisse mit dem letzteren, der ja selbst des „Fleisches" Träger war und ist. Ob es noch einen persönlich vom „Sohne" verschiedenen „heiligen Geist" gibt, spricht Hermas hier nicht aus. Er deutet es jedoch an, wenn er zuerst von einem Begründen des hl. Geistes (= Sohnes und Schöpfers) im Fleische (v. 5), dann aber von einem „Wohnen" des hl. Geistes nicht nur im Fleisch des Sohnes, sondern eines jeden reinen Menschen redet (V. 6, 7), dem er Rechtfertigung und Leben verleiht, während die Sünde den hl. Geist befleckt (V. 7, 1. 2). Es ist der Geist, der Sim. IX. 24, 4 genannt ward der Geist des Sohnes, von dem die Gläubigen empfangen (vgl. IX, 32, 2), der also nicht als Herr über dem Sohne Gottes als seinem Knechte steht, der mit seiner Gnade die Jungfrauen gebiert (IX. 24, 2). Worin der Unterschied dieses Geistes vom Sohne liegt, worin näherhin das himmlische Geisteswesen des letztern und seine Fleischeshülle besteht, darüber brauchen wir keinen Aufschluß von Hermas zu erwarten, der mit seinen Andeutungen nur einen moralischen Zweck verfolgt. Seien wir vielmehr überzeugt, daß Hermas nur deshalb scheinbar so unklarer Ausdrücke sich bedienen zu können meinte, weil er sich bewußt war, keine neue Lehre zu bringen, sondern als Verkündiger der überlieferten Lehre von allen verstanden würde, welche diese Lehre selbst kannten und gewohnt waren, sie zur Richtschnur ihres Lebens zu machen.

Übrigens können wir einen besonderen Grund jener geheimnisvollen Ausdrucksweise vermuten. Der heilige Geist war vom Montanismus auf Kosten des Sohnes hervorgehoben worden.

Digitized by Google

Gewiß hatten sich auch in die römische Christengemeinde solche Ideen eingeschlichen. Es war daher an der Zeit, daß ein „Prophet", der sich vom Geiste erfüllt zeigte, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem hl. Geiste betonte, während der persönliche Unterschied unberührt blieb, da er von der Irrlehre nicht angezweifelt war.

Daher finden wir in den Visionen und Gleichnissen, also in den prophetischen Teilen des Pastor Gott den Herrn und mit ihm den Sohn hervorgehoben, den hl. Geist aber nur, insofern er mit dem Sohn identisch ist, d. h. seinem Wesen nach, bezw. vom Sohne gesendet ist, also keine Überordnung über denselben besitzt. Vis. III. 8. 9 spricht von der Erneuerung des „Geistes" im Menschen, ebenso 12, 3; 13, 2 VIII. 6, 3. Nach VIII. 6, 1 verleiht der Herr seinen Geist denjenigen, die der Buße würdig sind. In solchen ist das Leben des Herrn (Sim. VIII. 7, 6). Vis. I, 1. 3. 6 redet vom Herrn und Schöpfer zu dem gebetet werde, der die Sünder heilen muß (2, 1; 3, 4. vis. II. 1. 2; III. 1, 5, 6). Aber ebenso heißt es II. 2. 8: „Der Herr hat geschworen bei seinem Sohne, daß diejenigen, welche ihren Herrn verleugnen, verworfen werden (ὤμοσεν γὰρ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτου ꝛc.) Wenn in den Visionen oft der Κύριος-Name und seine Verherrlichung dem Vater zugeteilt wird (vis. I. 1, 2, III. 1, 2. 3, 3 (δεσπότης); 4, 1: als dem Schöpfer und Offenbarergott III. 12, 2, begegnen wir in Sim. IX. diesem Namen in Beziehung auf den Sohn, den Herrn des Turmbaues (IX. 9, 1 ss.). Und wird Vis. IV. 1, 1 der „Herr" als Gründer der Kirche hingestellt zur Verherrlichung seines Namens, zur Offenbarung seiner Barmherzigkeit (IV. 2, 3), so wird Sim. VIII. 11, 1 ausdrücklich gelehrt, daß der Herr die Berufung zu seinem Reiche durch seinen Sohn geschehen ließ, gleichwie der Knecht des Weinberges die Pflanzung anlegt (V. 2, 2). Und heißt Sim. IX. der „Sohn" der Herr des Turmbaues, so wird letzterer Vis. III. 3, 4 zurückgeführt auf das Wort (ῥῆμα) des Allmächtigen (cf. Hebr. 1), dessen unsichtbare Kraft alles zusammenhält (v. 5) ebenso wie der Grundstein des Turmbaues — der Sohn Gottes (vis. IX.). Dagegen wo der prophetisch-mystische Charakter des Buches zurücktritt, in den „Geboten" (mandata), wird zunächst die Pflicht gegen den einen wahren Gott betont (mand. 12), der alles geschaffen und vollendet hat, der alles aus dem Nichts gemacht hat.

Sodann aber ist die Rede von dem uns verliehenen „Geist", der verherrlicht wird, indem er in uns wohnt (mand. III) und der der wahrhaft uns innewohnende „Herr" ist, der durch die Lüge verunglimpft wird (v. 2). Noch anschaulicher wird das Verhältnis dieses hl. Geistes zur Menschenseele im Folgenden dargestellt.[1]) Er ist rein (mand. V), durch die Sünde wird er verdunkelt (v. 2), beengt und erstickt; er kann nicht mit dem bösen Geist zusammenwohnen V. 1, v. 4; 2, 6, denn er ist der heiligste Engel, der die Menschen rechtfertigt (V. 1, 7), wohl vor allem gedacht als der die Seele bewohnende Engel der Gerechtigkeit (VI. 2, 1. 3, vgl. V. 1, 3), es ist der Geist, der den Zweifel, die Zornmütigkeit und die Traurigkeit von uns bannt (mand. IX. 11, 12, X. 1, 1; 2, 1. 4), wie dies besonders X. 2, 5. 6 ausdrückt: „Entferne von dir die Traurigkeit und beleidige nicht den heiligen Geist, der in dir wohnt, damit er nicht etwa den Herrn zu deinen Ungunsten bitte und von dir sich trenne v. 6; denn der diesem Fleisch verliehene Geist Gottes verträgt sich nicht mit Traurigkeit und Beklommenheit (cf. 3, 2, 3). Es ist der „göttliche Geist" (XI. 2 πνεῦμα θεῖον), von ihm geht jede „Begeistung" mit der Kraft der Gottheit aus, „weil sie von oben kommt, von der Kraft des göttlichen Geistes" XI. 5 (ὅτι ἀνωθέν ἐστιν ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ θείου πνεύματος vgl. v. 7. 8. 9 ff. 10. 12. 14). Dieser erfüllt die Menschen mit seiner Kraft und redet mit seinen Werkzeugen (v. 9), um sich so zu offenbaren (v. 10). Sein Kennzeichen ist die Reinheit des Lebens und Uneigennützigkeit (v. 12. 15. 16). Ihm und seiner Macht muß der Mensch vertrauen, weil er „von oben kommt" (mand. XI. 21). Hier ist keine Rede vom Geist, der der Sohn Gottes ist, sondern immer nur vom Geist der Gnade, die der Mensch zur Erlangung und Bewahrung der Reinheit braucht — wahrlich ein Fingerzeig, daß der Verfasser wohl zu unterscheiden wußte zwischen dem Sohn Gottes als ewigem Geistesweſen und dem Geiste der Gnade, den er den Menschen sendet. Diese Tendenz scheint uns dem Werk des Hermas Einheit zu geben und einen neuen Anhaltspunkt für die Zeit seiner Abfassung zu bieten, ein wesentlicher Gegensatz zur Christologie der Kirchenlehre jedoch kann ihm nicht nachgewiesen werden.

1) Cf. oben vis. III 8. 9; 12, 3; 13, 2; Sim. VIII 6, 1. 3; 7, 6.

Digitized by Google

XXIX.

Über die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte.

(Von Fr. Thomas Esser, Ord. Praed.)

(Fortsetzung.)

Um uns eine richtige Vorstellung von dem Ringen zu machen, aus dem unsere 15 Rosenkranz-Geheimnisse endlich siegreich hervorgingen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf verschiedene Erscheinungen richten. Und zwar zunächst auf die Tatsache, daß noch das ganze sechzehnte Jahrhundert hindurch und weit darüber hinaus Anleitungen zum Rosenkranz-Gebet vorkommen, die nichts anderes als die alten 50 oder 150 Zusätze zu jedem Ave Maria enthalten. Von einigen Büchern dieser Art genügt es, den Titel anzuführen, um gleich den Inhalt zu erkennen — ein Vorzug, der nicht allen Büchern zukommt. So führt z. B. der Altbuchhändler Rosenthal in seinen Bücher-Verzeichnissen ein von keinem Bibliographen erwähntes Schriftchen an, das den Titel führt: *Der Rosen krätz unser liebē frawē mit bestimpten Funfftzig artickel begabt mit grossem ablass*, das um 1500 herum gedruckt ist.[1]) — Um dieselbe Zeit oder etwas später erschien ein anderes Schriftchen mit folgendem Titel: *Hie begint eyn boxkyn genant der gulden rosen psalter marie. vnd hait yn im besloessen dat leuen iesu christi. mit C. vnd L. gebederkyns tzo der werdiger moder gotz.*[2]) Dieses Büchlein ist gemacht „tzo gunst der werdiger edeler vnd wailgeboren vrauwen Margareten geboren graefflinne tzo Bichelen. vrawe des wereltliche stiffs Vreden. proestynne (Propstin) tzo essen vnd tzo relinchuysen“ (Recklinghausen). Wie der Leser wird erraten haben, enthält das Büchlein je eine Strophe von vier Zeilen vor und zu jedem Ave Maria. — Einer Erklärung bedarf auch nicht das „*Rosarium gloriosae Virginis Mariae Dei Genitricis, cum admonitionibus ex vita ipsius ac*

1) O. O. u. J. u. Dr. in schw. u. rot. 12 S. zu 20 Zeilen in 32°.
2) O. O. u. J. und Drucker. 12 Bl. in 4°.

Digitized by Google

petitionibus congruis (Memingae, 1503, goth. 12 Bl.), noch das um 30 Jahre später erschienene „*Rosarium mysticum animae fidelis quinquaginta articulis totius vitae ac passionis Jesu Christi*“ (Antverp. apud Mart. Caesarem 1534) mit 56 farbigen Holzschnitten. Wenn unsere Aufzeichnungen zutreffend sind, so wurde dieses Heftchen noch einmal im Jahre 1609 in Douai gedruckt. — Ganz derselben Art sind die im Jahre 1592 in Thierhaupten gedruckten „*Rosaria duo B. Mariae Virginis, quorum primum carmine Sapphico compilatum, alterum soluta oratione compositum, singula vitam et passionem Christi continentia quibus annexa est corona B. V. M. haud minus devota.*“ — Auch ein französisches Büchlein dieser Art müssen wir hier erwähnen: „*Le praultier de la Vierge Marie. Diuisé en XV. generales prieres ou petitions. Auec enrichissement de figures.*“ [1]) Hier wird erklärt, der Psalter Marias bestehe aus 150 englischen Grüßen, die in 15 Zehner abgeteilt seien, und zu jedem Zehner werde ein besonderes Gebet geboten, um die Hülfe Marias zu erflehen, nebst einem Hymnus zu ihrer Ehre. Zuerst werden also 10 Ave Maria gebetet und dann das betreffende Gebet hinzugefügt. Die Bilder, die den Gebeten beigefügt sind, stellen dar: die Geburt des Heilandes; die Anbetung der Dreikönige; die Flucht nach Ägypten; Jesus im Tempel . . . letztes: das Weltgericht. — Im Jahre 1606 erschien bei Tradate in Mailand ein Büchlein mit dem Titel: „*Rosarium B. Mariae Virginis. Per singula mysteria. Dispositum a quodam Sacerdote, Dei servo.*“ Dasselbe beginnt ganz unvermittelt:

Virgo mater deauratum
Christi vita decoratum
Suscipe Rosarium,

und enthält 165 derartige Strophen mit gegenüberstehender italienischer Übersetzung. Beiden Strophen geht jedesmal in wenigen Worten auf italienisch eine Inhaltsangabe voraus. Es sind also eigentlich drei Spalten, von denen die beiden ersten auf der linken, und die dritte auf der rechten Seite stehen. z. B.

---

1) A Paris. Chez Nicolas Du Fossé 1602. Die Widmung ist unterzeichnet von I. B. D. V. A.; die Gutheißung der Doktoren ist vom 9. Jan. 1600, und der vorliegende Druck ist die dritte Auflage.

Digitized by Google

Mysteria gaudiosa.

Li Santi Padri desiderano la incarnatione di Cristo.	Pater.	Christum Patres cupierunt Et venturum praedixerunt Multis ante saeculis.
		Piovan le nubi, e sua rugiada il cielo Ne mandi, preg'il venerando stuolo D'antichi Padri: e copra mortal velo Di Dio il figliuolo.
La Madonna è figurata nel testamento vecchio.	Ave.	Matrem Dei praedicavit Et figuris praesignavit Lex vetusta millies.
		Maria che dopo'l suo gran figlio nacque (Miracol raro de la creatura) A lo spirito divin' ombreggiar piacque Con le figure.

In einem Gebetbüchlein, das Michael von Isselt im Jahre 1604 herausgab, werden sieben Gebete aus Ludwig von Granada derart zerstückelt, daß sie auf 50 Ave Maria verteilt einen Rosenkranz ausmachen (ex eis Rosarium confecimus). Alle 50 Grüße, beziehungsweise Gebete fangen mit dem Worte *Salve* an: „Salve sanctissima Virgo Maria, quae a Deo in matrem electa es ante omnia saecula. Tu es illa beata mulier . . . Ave Maria.“ [1]) — Ein anderes Gebetbüchlein für den Gebrauch des Erzherzogs Maximilian von Österreich 1608 zusammengestellt, enthält ein *Serlum B. M. V. quinquepartitum, vita et gestis Jesu Christi pulchre exornatum.* Es wird folgendermaßen geflochten: Pars prima. Pater ñr. Ave Maria.

O benigna et suavis Maria, placa clementissimum Redemptorem nostrum Jesum,

quem tu, Virgo purissima, Angelo nunciante de Spiritu Sancto in civitate Nazareth concepisti, ac novem mensibus in castissimo utero tuo gestasti.

Fac ut ipsi dulcissimo Filio tuo Jesu Christo placeamus, et eum teque videre mereamur in coelis. Amen.

Der erste und letzte dieser drei Sätze kehrt bei jedem Ave Maria wieder, während der mittlere, der an das Wort Jesum anknüpft, jedesmal wechselt. So lautet der zweite:

1) Paradisus precum ex R. P. F. Ludovici Granatensis spiritualibus opusculis . . . concinnantium per Michaelem ab Isselt Amorfortium. Colon., Arnold Quentel 1604.

Digitized by Google

quo concepto tu, Deo plena, ad Elisabeth cognatam tuam cum festinatione perrexisti, et eam salutasti, eique humiliter servisti.[1])

Endlich dürfen wir nicht vergessen, daß die früher von uns angeführten Schriften dieser Art von Lansperg, Blosius und Andern, und namentlich die vielen ebenfalls erwähnten Druckwerke aus Tegernsee, alle dieser Zeit angehören. Der Jesuit Anton Suquet (gest. 1627) empfahl den Rosenkranz des Blosius;[2]) im Jahre 1615 wurde er in einem Handbüchlein für die Marianische Sodalität in Cöln abgedruckt,[3]) und noch im Jahre 1632 wurde er mit den übrigen Werken des Blosius neu aufgelegt.[4])

Eine andere Erscheinung, die unsere Aufmerksamkeit verdient, ist die, daß auch solche Schriftsteller, die vieles zur Durchführung des Systems der fünfzehn Geheimnisse beigetragen haben, sich doch nicht von der frühern Betrachtungsweise beim Rosenkranz lossagen wollten, daß also beide Betrachtungsweisen lange neben einander hergingen. Das war der Fall bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts hinein.

Das älteste uns bekannte italienische Buch, das die fünfzehn Geheimnisse enthält, und das unstreitig sehr viel zur Einbürgerung derselben beigetragen hat, wurde im Jahre 1521 von Alberto da Castello veröffentlicht.[5]) Es war ein geradezu verschwenderisch reich ausgestattetes Buch über den Rosenkranz, das dieser venezianische Dominikaner in seiner Vaterstadt herausgab. Jede Seite ist von sorgfältig ausgeführten Randverzierungen umgeben, und gegen 190 blattgroße Holzschnitte sind durch das 256 Blätter umfassende Buch zerstreut. In diesem Juwel der ältern Druckerkunst nun finden sich mit den entsprechenden bildlichen Darstellungen die fünfzehn Geheimnisse des Rosenkranzes genau so wie wir sie jetzt haben, in der uns geläufigen Dreiteilung. Daneben wird aber auch die alte Betrachtungsweise bei-

1) Farrago precum sacrarum in usum Serñi Maximiliani archiducis Austriae. Per suorum familiarium quendam congesta ac in lucem edita. Oeniponti, apud Danielem Agricolam, anno M.DC.VIII. p. 385 ff.

2) Via vitae aeternae, ed. 6. Antverp. 1625, p. 1025 ff.

3) Manuale continens breve psalterium B. Mariae V. et pia aliqua exercitia. Colon., Bern. Gualtheri, 1615 p. 13 ff.

4) *Ludovici Blosii*, Opera. Antverp. 1632, p. 634 ff.

5) Rosario de la gloriosa vergine Maria.

Digitized by Google

behalten, ja diese bildet den Haupt-Bestandteil des Buches. Nach der Aufzählung unserer fünfzehn Geheimnisse (fol. 30) wird nämlich in folgender Weise fortgefahren: „Da diese Geheimnisse aber sehr allgemein sind und weder vollständig, noch im einzelnen und besondern alle Geheimnisse unserer Religion enthalten, so hat es neuerdings einem Diener Gottes aus dem Prediger-Orden, einem eifrigen Beförderer dieser Bruderschaft gut geschienen, diese Geheimnisse zu erweitern, und für jedes Vater unser und Gegrüßet seist du Maria einen besondern Betrachtungspunkt anzusetzen." (Wir brauchen kaum mehr zu bemerken, daß unser Verfasser durch diese Äußerung die Sache auf den Kopf stellt. Es heißt: weil die 15 Geheimnisse zu umfassend gewesen seien, deshalb habe man sie neuerdings in viel mehr Punkte zerlegt. Das entspricht der Geschichte nicht. Im Gegenteil: weil die 50 oder gar 150 verschiedene Betrachtungspunkte von früher zu wenig einheitlich und nicht leicht zu behalten waren, deshalb wurden nach und nach jene sog. „Geheimnisse", geringer an Zahl und leichter fürs Gedächtnis, eingeführt. Daß diese jetzt wieder, unbeschadet ihrer Einheitlichkeit, in viele Punkte zerlegt wurden, ist eine Erinnerung, aber unserm Verfasser unbewußt, an die frühere Übung). „Diese" (einzelnen Punkte zu jedem Vater unser und Gegrüßet seist du Maria, die hier vorgelegt werden) „sollen aber nicht über den Rahmen des betreffenden, dem Gesätz entsprechenden, Geheimnisses hinausgehen. Zum Beispiel: Im ersten Geheimnis handelt es sich um die Menschwerdung Christi, die auf die Verkündigung des von Gott an die glorreiche Jungfrau Maria gesandten Erzengels Gabriel hin stattfand. In Erweiterung dieses Geheimnisses setzen wir zuerst die Ursache dieser Menschwerdung und das Verlangen der heiligen Altväter nach derselben: darüber denken wir nach beim ersten Vater unser. Zu den folgenden Gegrüßet seist du Maria setzen wir dann alles, was die Person der glorreichen Jungfrau Maria betrifft, die da würdig war, von der allerheiligsten Dreifaltigkeit auserwählt zu werden, Jenen in ihrem hl. Schoße zu tragen, den die Himmel nicht zu umschließen vermögen, und ihn nach neun Monaten zu unserm Heile in die Welt zu setzen. Bezüglich dieser überaus gebenedeiten Jungfrau betrachten wir also, wie sie in der hl. Schrift des alten Testamentes vorgebildet war; wie sie von den Patriarchen voraus-

Digitized by Google

gesehen und vorausgezeigt und von den Propheten vorausgesagt wurde; wie der Engel ihr die Botschaft brachte; wie sie ohne Erbsünde empfangen, im Tempel erzogen, dem gerechten Manne Joseph vermählt und von Gabriel begrüßt wurde. — Eine ähnliche Anordnung wird in allen übrigen Geheimnissen beobachtet, wie es nachstehend in den beigesetzten Bildern und dem gegenüberstehenden Text ersichtlich ist." — Es folgen demnach für jedes Geheimnis je elf Betrachtungen, denen auf der rechten Seite immer ein Bild entspricht. Wir sagen: elf, weil auch auf das Vater unser ein besonderer Betrachtungspunkt trifft.

Trotz der schönen Bilder hat unser Verfasser dieser überholten Betrachtungsweise beim Rosenkranz nicht wieder aufzuhelfen vermocht; sehr viel aber ist ihm zu verdanken für die Verbreitung der von ihm mitgeteilten fünfzehn Geheimnisse. Gewiß hat er durch die manchen Auflagen, die sein prächtiges Bilderbuch erlebte, viel dazu beigetragen, daß diese allmählich in allgemeine Aufnahme kamen.[1])

Wie beliebt diese Art von Büchern in Italien war, sieht man aus dem Umstande, daß im Jahre 1569, zurzeit also, wo das Buch von Alberto da Castello noch immer neu aufgelegt wurde, in Mailand ein ganz ähnlich eingerichtetes von Bartholomäus Scalvo zugleich in lateinischer und italienischer Sprache herausgegeben wurde.[2]) Die lateinische Ausgabe trägt den Namen des Verfassers auf dem Titelblatt, die italienische nicht, obgleich auch in dieser die Widmung von Bartholomeo Scalvo

1) Eine Menge Venezianischer Verleger machten Ausgaben dieses beliebten Andachtsbuches. So Sessa e Priero di Ravani 1524, Vittor della Serena 1534 u. 1539, heredi di P. Ravani 1545 u. 1548, heredi di Pietro Ravani e Compagni 1556, Gio. Varisco 1559, 1561, 1564, 1566, Gio. Andr. Valvassor Guadagnino 1567, appresso del Liectenstein 1569, presso la compagnia degli Uniti 1585, Gio. Antonio Berlano 1591, Girolamo Foglietti 1603, Lucio Spineda 1613.

2) *Barthol. Scalvus*, Cremonensis, Rosariae preces ad gloriosam Dei Genitricem Mariam Virginem meditationibus auctae ad vitae Christi ejusdemque Matris repetendam memoriam. Mediolani, M.D.LXIX. Mense Martii. Pacificus Pontius Impr. — Auch die ital. Ausgabe erschien bei demselben Verleger Ponzio. — In einer spätern Auflage der ital. Ausgabe (u. d. T.: Le Meditationi del Rosario della Maria Virgine. Venet. D. e. G. B. Guerra 1583) befinden sich außer den Randleisten 167 Bilder in Holzschnitt aus der Venediger u. Paduaner Schule.

Digitized by Google

unterzeichnet ist. Beide Ausgaben sind dem hl. Karl Borromäus, Kardinal-Erzbischof von Mailand, gewidmet. Das Buch enthält mehrere hübsche blattgroße Holzschnitte, und jede Seite ist von Leisten in Holzschnitt eingerahmt. — Auch in diesem Buch wird, wie bei Alberto da Castello, das Hauptgewicht auf die Verteilung der Betrachtung auf jedes Vater unser und Ave Maria gelegt. In der Widmung sagt er, er habe die vom hl. Dominikus zur Betrachtung aufgestellten Geheimnisse des Lebens und Sterbens unseres Heilandes und seiner heiligen Mutter in so viele Punkte zerlegt, als es Vater unser und Ave Maria im Rosenkranz gebe. „Accipe igitur, praestantissime Praesul, de Christi ejusdemque gloriosae Matris vita, morte, resurrectione, ascensione et assumptione in coelum, cum aliis piis commemorationibus, quinque supra centum sexaginta meditationes per psalterium BB. Virginis . . . dispositas, singulas singulis dominicis orationibus et angelicis salutationibus ipsius psalterii connexas distributasque, et in ordinem suum relatas; omnes item pari numero in tres collectas partes, primam scil. ipsius Christi vitae sanctissimae, secundam vero acerbissimae passionis, tertiam denique gloriosae resurrectionis mysteria complectentem.“ Die nun folgenden Betrachtungs-Punkte schließen sich nur im allgemeinen an die angegebene dreifache Gedankenreihe an, nicht aber im besondern an die einzelnen Geheimnisse.

Auch dieser Schriftsteller ist uns also Zeuge, für die doppelte Tatsache: 1. daß damals bereits ziemlich allgemein die Betrachtung beim Rosenkranz in fünfzehn Geheimnisse zusammengezogen war, daß man diesen aber 2. noch hartnäckig die Alleinherrschaft streitig machte.

Dasselbe finden wir in einem deutschen Buch aus dieser Zeit von Adam Walasser, gedruckt in Dillingen 1572, in dem die fünfzehn Geheimnisse, durch Holzschnitte erläutert, dargestellt werden (Bl. 16 ff.), aber auch vielerlei Betrachtungs-Punkte für jedes Vater unser und Ave Maria vorkommen (Bl. 30 ff.).[1])

1) Von der Gnadreichen, Hochberümpten. weitaussgebraiten, vnd langhergebrachten Brüderschafft des Psalters oder Rosenkrantz Marie der seligsten Junckfrawen u. Müter Gottes. — Ein gar nutzliches vnnd

Digitized by Google

Etwas Ähnliches begegnet uns um diese Zeit in Spanien. Dort wurde 60 Jahre nach dem Erscheinen der oben erwähnten Bilder von Domenech ein Büchlein gedruckt unter dem Titel: „Christenlehre und Spiegel eines guten Lebens".[1] In diesem Schriftchen wird zunächst erklärt (fol. VIII b), der gewöhnliche Rosenkranz bestehe aus 5 Vater unser und 50 Ave Maria, denen das Glaubensbekenntnis und das Gegrüßet seist du, Königin beigefügt werde. Dann wird (fol. CX ff.) eine eigene Anweisung den Rosenkranz zu beten, gegeben, und in dieser kommen bloß die jetzt üblichen Geheimnisse vor, und zwar in der Abteilung in freudenreiche, schmerzenreiche und glorreiche. — Danach hätte man denken können, daß dort der Sieg der fünfzehn Geheimnisse entschieden gewesen sei. Wie wenig dieses jedoch der Fall war, sehen wir deutlich im Leben eines einzelnen Mannes, der zwar in Rom lebte, aber niemals seine spanische Heimat und Erziehung verleugnete: wir meinen den berühmten Juristen Martin von Azpilcueta, genannt Navarrus, der 1586 in Rom in seinem 93. Lebensjahr starb. Er kommt in seinen kleineren Schriften (Miscellanea genannt) wiederholt auf den Rosenkranz zu sprechen. Ja eine derselben handelt eigens von dieser Andacht.[2] Als er dieselbe herausgab, hatte er bereits seit mehr als sechzig Jahren, unerachtet seiner vielen Beschäftigungen, den Rosenkranz täglich gebetet, ohne ihn jemals auszulassen. In dieser Schrift führte er die fünfzehn Geheimnisse, wie wir sie jetzt haben, auf, und gibt die Anweisung dieselben in der Weise zu beten, wie sie in Deutschland noch jetzt üblich ist, nämlich durch Wiederholung des Geheimnisses bei jedem Ave Maria, und Anhängung desselben an das Wort Jesus: z. B., den du, o Jungfrau, empfangen hast; den du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast.

Trotzdem blieb Navarrus noch schwankend in seiner Art, den Rosenkranz zu beten. Das zeigt sich gleich in einer der

lustigs Büchlin auss alten Scribenten zusamen gezogen vnd in Truck geben zů Dilingen, durch Sebaldum Mayer. Anno M.D.LXXII.

1) Doctrina christiana, y Espejo de bien biuir (*sic*), diuidido en tres partes. (Am Ende:) Fue empressa en la muy noble villa de Valladolid. En casa de Sebastian Martinez. Año 1554.

2) Miscel. 21: De Rosario.

Digitized by Google

folgenden Schriften,[1]) in der er wieder von den freudenreichen, schmerzenreichen und glorreichen Geheimnissen redet, die „nach der allgemeinen Ansicht" (secundum receptam sententiam) den fünfzehn Gesätzen des Rosenkranzes beizufügen seien. Er führt die Geheimnisse selbst auch der Reihe nach an. Zu den schmerzhaften macht er jedoch die Bemerkung: „Vor 60 Jahren haben wir spanische Verse eines sehr berühmten Dominikaner-Predigers gelesen, in denen er sagte, die fünfzehn Geheimnisse seien fünfzehn Handlungen der heiligsten Jungfrau selbst. Er führte Maria persönlich ein und legte ihr die Ermahnung in den Mund:

Rezad contemplando y contemplando rezad
los quinze autos de mi vida.

„Da nun die vorgenannten (schmerzhaften) Geheimnisse nicht unmittelbar und eigentlich Handlungen der jungfräulichen Mutter, sondern ihres Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, sind, so könnte man vielleicht besser sagen: Der erste Schmerz sei das letzte Lebewohl gewesen, das ihr zärtlich liebender Sohn ihr, der liebevollsten Mutter, gab. . . . Der zweite Schmerz, die Begegnung mit Jesus auf dem Kreuzwege, wo sie ihn, mit Dornen gekrönt, das Kreuz tragen sah. . . . Der dritte Schmerz ihre Gegenwart bei der Kreuzigung, wo sie die Hammerschläge hörte. . . . Der vierte Schmerz ihr Stehen unter dem Kreuz, an dem sie Jesus hängen sah. . . . Der fünfte Schmerz die Herabnahme vom Kreuz, bei der sie ihn in ihrem Schoße niederlegen sah — quod Hispani quintam angustiam vocant." —

In einer weitern Schrift[2]) beschäftigt Navarrus sich mit der Frage, ob man die Geheimnisse beim Beten des Rosenkranzes betrachten müsse. Dabei spricht er auch von den 165 Betrachtungspunkten, wie sie u. a. Alberto da Castello — für ihn ein Haupt-Gewährsmann — zu jedem einzelnen Vater unser und Ave Maria enthält. Er entscheidet sich für die verneinende Antwort. Und was zunächst Alberto betrifft, so meint er, dieser habe jenen Betrachtungs-Stoff überhaupt bloß der Auswahl unterbreitet, zum beliebigen Gebrauch für den Einzelnen, keineswegs aber zu dem Zwecke, daß ihn jeder jedesmal durcharbeiten

1) Miscel. 29: De oratione n. 41.
2) Miscel. 30 n. 42.

Digitized by Google

müsse. „Dem entsprechend ist auch das Verhalten derer, die das Psalterium oder den Rosenkranz beten. Denn unter tausend findet sich gewiß kaum einer, der alles das beim Rosenkranz betrachte, was Castellanus ihm nahelegt. Ebenso gibt es auch unter hundert kaum einen, besonders unter den Ungebildeten, namentlich den Kindern, der jedesmal alle fünfzehn Geheimnisse betrachte; ja von fünfzig werden kaum zehn auch nur die Hälfte derselben betrachten. Das glaube ich jedoch, daß viele, auch Ungebildete, auch Landleute, ja selbst Kinder, das eine oder andere derselben unter dem Antrieb der göttlichen Gnade zu betrachten pflegen."

In einem letzten Schriftchen endlich[1]) gibt Navarrus uns die Art und Weise an, in der er, statt anderer früher gebrauchten, seit seinem siebenzigsten Jahr den Rosenkranz zu beten pflegte. Diese habe er mit Freuden bis jetzt, d. h. bis zu seinem 85. Lebensjahr (in einer spätern Auflage sagt er: bis zum 91.) beibehalten. Sie bestand darin, daß er beim Vater unser sich in die Gegenwart Gottes versetzte, daß er vor Beginn des Ave Maria sich des betreffenden Geheimnisses eben erinnerte, und dann nach dem Gesätz hinzufügte: 10, 20, 30, 40, 50 tausendmal mögen dich loben, o jungfräuliche Mutter, die und die Heiligen (die Apostel, die Martyrer, die Lehrer, die Jungfrauen usw.).

Man sieht hier in dem Leben eines einzelnen Mannes, das Ringen dieser Gebetsweise nach einer festen Gestalt.

Dasselbe tritt zutage in einem Büchlein über den Rosenkranz, das im Jahre 1584 ein spanischer Priester aus der Diözese Palenzia, Christophorus Cabrera, in Rom in drei Sprachen herausgab.[2]) Zwar kennt er die fünfzehn Geheimnisse; aber wie Castellanus und andere möchte er lieber wieder zur alten Methode zurückkehren. Er preist dieselbe an, indem er sagt: „Ich glaube ganz gewiß, daß, wer immer diese Andacht aus eigener Erfahrung und Übung kennen lernt, in ihr großen Nutzen und nicht geringen Trost finden wird. Etwas anderes ist es, mit dem Rosenkranz in der Hand bloß die in ihm üblichen

1) Miscel. 33: De oratione.

2) Rosarium B. Mariae V. juxta S. Evangelium, sacramque Scripturam triplici lingua, latina, italica et hispanica, metricaque meditatione trilingui meditatum. Romae, typ. Vincentii Accolti 1584.

Digitized by Google

mündlichen Gebete verrichten, und etwas anderes, bei jedem der 50 Ave Maria und der 5 Vater unser irgend ein Geheimnis aus dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus betrachten, wie es hier in aller kürze beschrieben steht. Wer diese Übung nur einige Tage hindurch wiederholt, behält jene Betrachtungspunkte im Gedächtnis (!?) und kann sie dann auswendig beten. Und wer Zeit und Gelegenheit hätte, an einem Tage oder wie immer diesen Fünfziger dreimal zu wiederholen, der würde so den ganzen Rosenkranz oder den Psalter mit seinen 150 Ave Maria und 15 Vater unser vollenden. In dem hier vorgeführten Fünfziger sind die 15 allgemeinen Geheimnisse, die sonst in drei Teile, in 5 freudenreiche, 5 schmerzenreiche und 5 glorreiche zerlegt zu werden pflegen, in der Art eingeflochten, daß sie ebensoviele (d. h. 50) besondere Geheimnisse bilden.

Seiner Abhängigkeit von dem Trierer Kartäuser ist dieser Schriftsteller sich wohl bewußt. Er sagt ausdrücklich: „Man liest von einer Offenbarung, die einem Kartäuser zuteil wurde, der einen Rosenkranz in Versen (!) verfaßt hatte: er wurde im Geiste verzückt und sah im Himmel vor dem Throne der göttlichen Majestät die Engel und den ganzen himmlischen Hof jenen Rosenkranz singen, den er erdacht hatte." Er selbst nun gibt in den drei auf dem Titel erwähnten Sprachen Betrachtungspunkte zu jedem Ave Maria, die in vier Versen ausgedrückt werden. Wir geben die erste und fünfzigste lateinische Strophe als Beispiele:

Ave Virgo Rosa, quam beatam
Angelus missus Gabriel salutat,
Gratia plena et benedicta, verbum
Concipis alma. *Ave Maria.*

O pia, o clemens, Dominum precare
Pro vivis et me tibi supplicante,
Detur ut nobis, tui amore salvis,
Vita beata. Amen. *Ave Maria.*

Auch jedes Vater unser, das immer am Schluß des Zehners steht, hat einen ähnlichen besondern Betrachtungs-Vers bei sich. Der beim fünften, abschließenden Vater unser angeführte lautet:

O Pater noster pie, sancte, juste,
Per tuum Natum, Dominumque nostrum
Nos tuis semper refovens sub alis
Redde beatos. Amen. *Pater noster.*

Auch der spanische Jesuit Franz Arias verweilte, und zwar mit Vorliebe bei der alten Methode, wie schon der Titel seines Büchleins ausdrückt: „Rosario devotissimo de los cin-

Digitized by Google

quenta Mysterios.“ [1]) In diesem gibt er, nach Anleitung des „überaus gottesfürchtigen und frommen Abtes Ludwig Blosius“, fünfzig Betrachtungs-Punkte, die sich von der Verkündigung der Menschwerdung bis zum letzten Gericht erstrecken. Zur Empfehlung dieser Andacht beruft er sich auch ausdrücklich auf die „von Landsperg und Blosius mitgeteilte Geschichte des Trierer Kartäusers“. Wohl wegen dieses Zusammenhanges wurde das Büchlein dann wieder von einem Kartäuser, Anton Dülcken, ins Lateinische übersetzt.[2]) Hier wird sogar schon auf dem Titel die dargebotene Betrachtungsweise beim Rosenkranz als die rechte bezeichnet. Arias kennt jedoch auch die fünfzehn Geheimnisse und gesteht offen ein, daß „der gewöhnliche Gebrauch“ sei, diese zu betrachten. In einer Vergleichung beider Gebets-Weisen sagt er: „Unser Rosenkranz kommt mit dem andern darin überein, daß in beiden die Betrachtung über das Leben und Leiden unseres Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter geübt wird, und daß mit dieser Betrachtung fünf (oder 15) Vater unser und fünfzig (oder 150) Ave Maria verbunden werden. Und was die Ablässe betrifft, die denjenigen verliehen sind, die den Rosenkranz lesen, so verschlägt es nichts, ob du dich dieser oder jener Methode bedienst, denn in beiden wird die vorgeschriebene Zahl von Vater unser und Ave Maria gebetet.[3]) — Unser Rosenkranz unterscheidet sich von dem andern,

1) In dessen Aprovechamiento espiritual, Valladolid 1593.

2) Nicht unter dem von Sommervogel (Bibl. Mariana n. 1386) vermuteten, sondern unter folgendem Titel: „Tractatus de Rosario B. V. Mariae, quo eiusdem Rosarii legendi recta methodus traditur, atque eximiae illius utilitates percensentur. Hispanice conscriptus a P. Franc. Aria S. J., in lat. transl. ab Antonio Dulcken Carthusiano. Colon. 1613. Abgedr. in *Bourassé*, Summa aurea de laudibus B. M. V. tom. V.

3) Jetzt könnte man nicht mehr so sagen, nachdem die S. C. Indulg. am 13. Aug. 1726 u. am 28. Aug. 1842 erklärt hat, daß jedes Abweichen von den üblichen 15 Geheimnissen Verlust der Ablässe nach sich zieht. Vgl. Esser, Unserer lieben Frauen Rosenkranz S. 500 f. — Aber auch für damals war das im Text Gesagte in seiner Allgemeinheit nicht richtig, wenn damit ausgedrückt werden sollte, daß die mündlichen Gebete allein zur Gewinnung der Ablässe genügten. Denn damals bestand schon die Bulle Pius' V. vom 17. Sept. 1569 in Kraft, in der als Bestandteile des Rosenkranzes aufgezählt werden: 150 Ave Maria, ein Vater unser zu jedem Zehner, cum certis meditationibus totam ejusdem D. N. Jesu Christi vitam demonstrantibus. Nur ist in dieser Bulle die Art und Weise der Betrachtung nicht bestimmt.

Digitized by Google

weil der gewöhnliche Rosenkranz fünfzehn Geheimnisse enthält, fünf freudenreiche, nämlich: Mariä Verkündigung; die Menschwerdung des Sohnes Gottes; der Besuch bei Elisabeth; die Geburt des Heilandes und seine Darstellung im Tempel. . ."

Bei den noch anzuführenden Zeugen ist das Umgekehrte die Regel, daß sie nämlich die fünfzehn Geheimnisse als die eigentlich richtige Betrachtungsweise beim Rosenkranz ansehen, daneben aber auch den alten „Clausulae" noch einen Platz, nicht bloß gönnen, sondern auch sichern. So gab Kaspar Ancarano, Dichter und Priester von Bassano, im Jahre 1588 in Venedig ein Werkchen über den Rosenkranz heraus, das die Geheimnisse, und zwar genau die jetzigen, nicht bloß in Wort, sondern auch in Stahlstich dargestellt enthält. Daneben führt es aber auch die alte Art und Weise weiter, zu jedem Vater unser und Ave Maria einen besondern Betrachtungspunkt in dichterischer Fassung zu bieten, wie es schon der Titel besagt: „Novo Rosario della gloriosissima Vergine Maria, con quindici Sonetti in espositione delli quindici Pater nostri, et 150 Ottave rime per le 150 Aue Marie per le pie contemplationi delli quindici Misterij."

Der Dominikaner Conrad Sittard gab im Jahre 1603 ein Rosenkranz-Buch heraus, in dem er erklärt, der Rosenkranz habe drei Teile, „ein jegklicher fünff Stollen", und „dreyerlei Betrachtungen, die freudenreichen, schmertzlichen und glorreichen". Als solche führt er die uns so bekannten fünfzehn Geheimnisse an. Daneben hat er aber auch andere, dem ältern System entsprechende Betrachtungen in gebundener und ungebundener Rede. Von diesen sagt er, was uns von Dominikus Prutenus her geläufig ist, daß „man nit schuldig ist (sie) zu betten, wie sie allhie gesetzt, sonder ein jeder mag sie mehren oder mindern oder gar underwegen lassen, nach dem ein jeder geschickt, auch Zeit vnnd Weil zum betten hat. Aber umb mehrer Andacht willen vnnd Verdienst hab ich sie . . . in diss Büchlein gesetzt." Die 50 Betrachtungspunkte in ungebundener Rede sind „mit weissen Röslein geflochten, zu bedeuten ihr (Maria's) Reinigkeit unnd Freud." Sie fangen alle mit den Worten „Frew dich, Maria" an und erstrecken sich über das ganze Leben der seligsten Jungfrau, einschließlich ihrer Herrlichkeit im Himmel. Um einen Begriff von diesen Zusätzen zu geben,

Digitized by Google

teilen wir den ersten mit: „Frew dich, Maria, dass dich Gott in Ewigkeit erschaffen hat, vñ ausserwehlt ob allen Creaturen, ihm zu einer lieben Mutter, ehe vnd er erschaffen hat den Himmel vnnd die Erden, vns von ihm durch dich Gnad zu erwerben, das lasse uns Fraw geniessen, vnnd gib dein Ehr vnd Gewalt vber uns keinem andern. Amen. Ave Maria." — Ein zweiter Rosenkranz dieser Art in Versen „ist mit zweyerley Rosen, weiss und roth geflochten, zu bedeuten, jetzt ihr Freud, dann ihr Leyd, mit angehenkter Bitt nach jeder Vermahnung. Es ist zu wissen, dass man in diesem Rosenkrantz das Ave Maria spricht bis auff die Wort Jesus Christus. Und nach der Betrachtung oder Ermahnung, vnd Bittung spricht man auch Amen.

Vatter unser, Ave Maria.
Der vom heyligen Geist empfangen,
Nit durch die Werck fleischlichs Verlangen.
Derselb durch sein Gnad uns bereit
Zu tugendreicher Fruchtbarkeit. Amen.

Dieser Rosenkranz enthält 50 solcher Strophen. Dann folgt noch ein dritter Rosenkranz, wieder in Prosa, „darinnen verschlossen seynd 50 Hertzenleid der heyligen Jungkfrawen Mariae". Es sind 50 längere „Vermahnungen", die alle beginnen mit den Worten: „O Maria gedenk — dess mütterlichen Schmertzens, . . . der betrübten klag . . . , an das grosse Leid" u. s. f.

Ähnlich verfährt der Dominikaner Michael Cremer in einem Buch über den Rosenkranz, das zuerst im Jahre 1612 „in Truck verfertiget", und dann „vielfaltig vermehrt", wieder im Jahre 1617 herausgegeben wurde.[1]) In diesem führt er die jetzt üblichen Geheimnisse an und erklärt ganz genau (S. 90 ff): „Der Geheymnussen seynd fünfzehn, wie auch fünfzehn Gesätz in vnser lieben Frawen Psalter seyn, vnd wird bey jedem Gesätz oder Zehener deren eines betrachtet. Gleich wie aber der Psalter in drey Theil . . . abgetheilt wirdt, also werden auch die Geheymnussen in drey Theil getheilt vnnd werden nach

1) *Cremerius, Mich.*, Ord. Praed., Archifraternitas Sanctiss. Rosarii: Das ist: Gründlicher vnd volkommer Bericht von der Gnadenreichen, vralten Ertzbruderschafft dess H. Rosenkrantzes. Mayntz. Durch Johann Albin. Anno 1617.

Digitized by Google

Eygenschafft derselben die drey Rosenkräntz genennet: der frewdenreiche vnnd weise Rosenkrantz; Der schmertzliche Rosenkrantz vnd billich roth von Farben . . .; Der glorwürdige Rosenkrantz hat billich Goldtfarb . . ."

Das scheint also diesem Verfasser zufolge — man verzeihe den Ausdruck — die offizielle Art und Weise zu sein den Rosenkranz zu beten. Im dritten Teil des Buches (S. 235—376) gibt er aber dann noch „dreyerley Weiss" an, in der man den Rosenkranz sozusagen nach freier Wahl beten könne. Die erste und zweite „seynd mit Fleiss also geordnet, dass jeglichem Vatter vnser Englischem Gruss, und Glauben ein besonder Theil zugefüget werden möge". Diese Betrachtungspunkte unterscheiden sich aber insofern von denen, welche früher in gleicher Weise jedem Ave Maria hinzugefügt wurden, daß sie nicht, wie jene, sich von der Schöpfung bis zum Weltgericht erstrecken, sondern sich innerhalb des Rahmens der 15 Geheimnisse halten. In der ersten „Weiss" sind die Betrachtungspunkte kürzer, in der zweiten länger, „etwas aussführlicher auss Beschreibung eines frommen Priesters, welcher Anno 1584, als er zu London inn Engellandt wegen des Catholischen Glaubens gefangen lag, dieselben so schön vnnd artlich zusammen beschrieben, dass ich sie nicht zu uerbessern wüste" (S. 236). — Die dritte „Weiss" ist „für die Einfältigen, die nicht lesen, noch diese Betrachtungen üben können": sie zeigt ihnen, wie sie bei jedem Gesätz im Hinblick auf das Geheimnis (ohne es in zehn Teilchen zu zerstückeln) ihr Herz zu Gott erheben sollen.

Reihen wir hier gleich das Büchlein jenes gefangenen Bekenners für den Glauben an, das im Vorstehenden erwähnt wird. Dasselbe erschien im Jahre 1600 in Antwerpen in englischer und lateinischer Sprache.[1]) Wie wir vorher aus Cremer mit-

1) Die englische Ausgabe hat den Titel: The Rosarie of our Ladie; otherwise called our Ladie's Psalter (S. *Gasquet* in *The Downside Review* 1893 (vol. XII) p. 228). Die lateinische lautet: Rosarium sive psalterium B. V. Mariae a T. W. A. editum. Cui accessere Litaniae plurimae et pia exercitia varia. Antverp. Apud. Joan. Keerbergium, anno MDC. Eine zweite von mir nicht gesehene Auflage der lat. Ausgabe erschien, wie es scheint, im gleichen Verlage 1602; eine weitere, auf dem Titel nicht als solche bezeichnete, ebendas. Anno MDCIIII. Dieselbe unterscheidet sich von der ersten Auflage durch die Weglassung der Litaneien. Unterdessen (1601)

Digitized by Google

teilten, so werden auch hier die drei Rosenkränze aufgeführt, denen verschiedene Gedankenreihen oder Stimmungen der Seele, Freude, Schmerz und Seligkeit, entsprechen, die durch die Farben weiß, rot, golden versinnbildet werden. Jeder dieser Gedankenreihen oder Seelenstimmungen entsprechen fünf Geheimnisse, die auch durch Stahlstiche dargestellt werden, die von M. de Vos gezeichnet, und von Johann Collaert gestochen sind. (In der dritten Auflage von 1604 sind die Bilder zum großen Teil verändert.) Bis hierher haben wir also die jetzt allein übrig gebliebene Art und Weise den Rosenkranz zu beten.[1]) Neben dieser geht aber auch noch eine andere einher, und von dieser erzählt der Verfasser in der am 25. Juni 1599 geschriebenen Vorrede: Es sei im Jahre 1584 ein Priester wegen des Glaubens in den Londoner Tower geworfen worden, wo er weder Bücher noch Rosenkranz gehabt habe. Dort habe er mit Beibehaltung der fünfzehn Geheimnisse zu jedem einzelnen Vater unser und Ave Maria einzelne Betrachtungspunkte niedergeschrieben. Diese, für seinen persönlichen Gebrauch bestimmte Übung habe einigen anderen so gut gefallen, daß sie dieselbe ohne Wissen ihres Verfassers hätten drucken und verbreiten lassen, obgleich sie nicht für den Druck bestimmt, und nur so hingeworfen, folglich unfertig gewesen sei. Dieser Druck sei in seine Hände gekommen, und da er die Meinung des Verfassers ein wenig besser gekannt habe, so habe er es für nötig gefunden, denselben an vielen Stellen zu verbessern und in die vom Verfasser gewünschte Form zu bringen. — So konnte er mit Fug

war nämlich das berühmte Dekret erschienen, das alle nicht gutgeheißenen Litaneien verbot. Auch auf dem Titel wurde der betreffende Zusatz ausgelassen. Wie es scheint erschien 1606 eine Ausgabe mit dem Namen des Verfassers. Wenigstens wird in dem i. J. 1638 in Douai gedruckten *Kalendarium Marianum* von *Colvenerius* ohne weiteres aufgeführt: „Thomas Worthington, Rosarium sive Psalterium B. V. Antverp. 1606." Noch eine weitere Ausgabe finde ich aus dem Jahre 1613 verzeichnet. Alles was *Sommervogel*, Bibl. Mariana de la Comp. de Jésus. Paris 1885 von diesem Büchlein weiß ist folgendes: „n. 1401: Opusculum de Mysteriis Rosarii (1620 [?]) (Par le P. Thomas Worthington)."

1) Von dieser Einteilung der Betrachtung in 15 Geheimnisse sagt der Verfasser: Haec olim in genere ita ordinata esse, notissima testatur traditio, et continua christiani populi praxis, per quadringentos ad minus, vel quingentos annos, hoc est, a tempore S. Dominici, vel antea.

Digitized by Google

und Recht sagen, denn er selbst war jener Gefangene des berüchtigten Towers. Seinen Namen haben wir in der Anmerkung genannt. Der erste Betrachtungspunkt, den er dem ersten Ave Maria des freudenreichen Rosenkranzes beifügte, lautet: Hunc (Jesum) Dei et hominum mediatorem promittit misericordissimus Dominus, cum peccantibus poenam denuntians simul praediceret, semen mulieris tandem contriturum caput serpentis. Die letzte Erwägung zum letzten Ave Maria des glorreichen Rosenkranzes hat folgende Fassung: Quae ergo omnibus tum hominum tum angelorum ordinibus gratiâ praeluxit, iisdem gloriâ praefulgens, ab excellentissimo Filio, Mater excellentissima, caeterarum omnium creaturarum regina coronatur.

Der belgische Dominikaner Vincenz Hensberg hat zwei Bücher über den Rosenkranz geschrieben, deren Titel allein uns bezüglich unseres Gegenstandes genügen mag. Der eine lautet: *Rosarium gloriosissimae Deiparae V. M. per choros distinctum, ac 150 articulis vitae Christi, variisque hymnis, antiphonis et orationibus perpulchre exornatum* (Antver., Guil. a Tongris, 1619). Der andere: *Viridarium Marianum, septemplici rosario, variis exercitiis, exemplis, ut plantationibus, peramoenum* (Antverp., Henr. Aertsius, 1626). In diesem Buch hat er die fünfzehn Geheimnisse nicht bloß in Wort (pars 1. cap. 2.), sondern auch in Bild (in Stahlstichen von Joan. Le Clerq in Paris, 1612). Unter den anderen Betrachtungsweisen kommt er auch auf die aus Alanus uns bekannte Begrüßung der einzelnen Glieder Marias zurück. Und diese Andacht nahmen später aus ihm herüber der Belgier Lalaing[1]) und die öfters aufgelegte deutsche „Schatzkammer deß H. Rosenkrantz" (Konstanz 1661), natürlich neben den ihnen wohlbekannten fünfzehn Geheimnissen.

Ein Büchlein dieser Art, in dem die jetzigen 15 Geheimnisse neben anderen Arten den Rosenkranz zu beten enthalten sind, führen wir deshalb noch hier an, weil es das erste ist, in dem wir den Versuch gefunden haben, die verschiedenen Rosenkränze auf verschiedene Tage der Woche zu verteilen. Es will nämlich die freudenreichen Geheimnisse am Montag, Dienstag und Mitt-

1) *Aegidius De Lalaing*, O. P., Historie van't . . . Artsch-Broederschap des H. Roosen-Crans. Te Ghendt 1655. — I, 225 handelt dieses Buch von „de vyfthien mysterien, de blijde, de droevighe, de glorieuse".

woch betrachtet wiſſen, die ſchmerzenreichen am Freitag und Samstag, und den glorreichen am Sonntag und Donnerstag. Dieſes Büchlein ſtammt aus Belgien, und hat den Jeſuiten Franz de la Croix zum Verfaſſer.[1])

Um endlich einen Begriff zu geben, wie lange die beiden Arten von Betrachtung beim Roſenkranz neben einander hergingen, fügen wir hier noch zwei Auflagen des ſo beliebten Gebetbuches des Cölner Pfarrherrn Merlo-Horſtius, betitelt Paradisus animae, an. Die erſte uns gerade vorliegende vom Jahre 1644 (bezeichnet als editio altera, Colon. Agrip.) entnimmt (S. 469 ff.) aus Navarrus die von dieſem empfohlene Art, die fünfzehn Geheimniſſe beim Roſenkranz zu betrachten, nämlich durch Wieder-Erinnerung an das Geheimnis bei jedem Ave Maria durch wenige Worte in der Mitte des engliſchen Gruße: Quem Virgo concepisti; Quem visitans Elisabeth portasti uſw. Daneben hat das Buch aber auch (S. 366 ff.) folgendes *Rosarium D. N. Jesu Christi praecipua vitae ac passionis eius puncta grata brevitate complectens, et uberem meditandi materiam facilemque praxin suppeditans*:

Decas prima:

Jesu, thronum majestatis,
Sumens formam vilitatis,
Nostri causa deseris.
O fac nobis ad salutem
Tantus amor det virtutem
Et nos jungat Superis. — Pater noster.

Jesu, Virgo salutata
Te concepit, fecundata
Spiritus per gratiam.
O fac Deum te tremendum
Casto semper amplectendum
Pectore concipiam. — Ave Maria.

Letzte Strophe zum 10. Ave Maria der Decas V.:

Jesu, judex es venturus,
Et mercedem redditurus
Factis nostris similem.
Mitem te nunc in amore
Colam, ne tunc in furore
Sentiam terribilem. — Ave Maria.

Wer könnte ſolchen Verſen Würze und Weihe, und folglich wahre Andacht abſprechen?

In einer folgenden Auflage vom Jahre 1649 (Colon. Agrip. apud Joannem Kinchium sub Monocerote veteri) kommt neben

1) Hortulus marianus, sive praxes colendi BB. V. Mariam, Duaci 1622. Areola 4, cap. 4.

Digitized by Google

den fünfzehn Geheimnissen ein anderer Rhythmus vor, dessen Strophen sich auf die einzelnen Vater unser und Ave Maria verteilen. Der erste Zehner beginnt:

Salve Mater pietatis,
Per aeternum Trinitatis
Condita consilium,
Ut immensum, increatum
Verbum Patris, incarnatum
Mater gignas Filium. — Pater noster.

Gaude coelum et mirare,
Psalle terra, plaude mare,
Deum laudent omnia.
Nam Creator potens jure
Novo foetu creaturae
Mundo parat gaudia. — Ave Maria.

Schließlich sei noch erwähnt, daß auch der Kardinal Bona (gest. 1674) noch die ältere Betrachtungsweise empfehlend erwähnt.[1])

(Schluß folgt.)

XXX.

Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchtums.

(Schluß.)

II. Darstellungen zur Geschichte des älteren Mönchtums.

Man hat das Gefühl, in eine ganz andere Welt zu kommen, wenn man von dem Tummelplatz kritischer Thesen, Antithesen und Hypothesen, den wir bisher kennen lernten, zur Lektüre des umfangreichen Werkes von P. Besse übergeht.[2]) Nicht Analyse, sondern Synthese ist das Ziel, welchem der Verfasser zustrebt. Er will ein Bild der Einrichtungen und des Geistes zeichnen, die im orientalischen Mönchtum bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts wirksam waren, um so zum Verständnis des abendländischen Mönchtums, speziell der Benediktinerregel, zu gelangen, die ja an den Orient anknüpfen und in ihm wurzeln. Die Arbeit hat große Vorzüge, aber auch nicht zu leugnende Mängel. Mit Bienenfleiß ist ein überreiches, aus den entlegensten

1) Horologium asceticum cap. 5, § 18, n. 5: Quidam totam vitam Christi et Mariae in 150 articulos dividunt pro numero salutationum angelicarum, ex quibus rosarium constat, propositos articulos singulis inserendo; cuius exemplum apud Ludovicum Blosium reperies, itemque in *Paradiso animae christianae* et in exercitiis Joannis Justi Lanspergii.

2) Dom J. M. Besse. Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451). Paris 1900. Vgl. die Kritik von Ladeuze, Revue d'hist. ecclés. I (1900) p. 510—517.

Digitized by Google

Quellen gesammeltes Material geboten, das in 24 Kapiteln nach den für den Verfasser in Betracht kommenden Gesichtspunkten zusammengestellt wird. Eine Charakterisierung des Inhaltes im Einzelnen ist unmöglich; ich muß mich darauf beschränken, die Überschriften der einzelnen Abschnitte in der Anmerkung aufzuführen, aus denen der Leser ungefähr ersehen kann, was in dem Buche enthalten ist.[1]) Besse behandelt das ganze orientalische Mönchtum, also außer dem ägyptischen auch das syrische und kleinasiatische. Die von ihm angenommene Zeitgrenze trifft wesentlich nur für Ägypten zu, da hier allerdings seit dem Eindringen des Monophysitismus der Höhepunkt der Entwicklung und des Einflusses auf das Abendland überschritten ist; doch darüber will ich mit dem Verfasser nicht rechten. Bedenklich erscheint mir, daß Besse auf die genetische Entwicklung fast gar keine Rücksicht nimmt. Das prägt sich schon äußerlich darin aus, daß die Kapitel des Buches einfach aneinandergereiht sind, ohne daß der Stoff zu größeren Einheiten zusammengefaßt ist. Und doch ist, wie bei aller historischer Darstellung, so grade bei der Schilderung der monastischen Verhältnisse die Klarstellung des Wie? und Warum? das wesentliche Mittel zu wirklicher, wissenschaftlicher Erkenntnis. Mit diesem Fehler steht der zweite Hauptmangel in engstem Zusammenhang. D. Besse behandelt nämlich alle Quellen als gleichberechtigt und zieht z. B. irgend eine Anekdote aus den Apophthegmensammlungen ebenso als vollgültiges Zeugnis heran, wie einen Bericht des Palladius oder Cassian. So erhält man wohl vielfach ein lebensvolles, an charakteristischen Zügen reiches Bild, aber bis zu welchem Grade es den Tatsachen und der wirklichen historischen Entwicklung entspricht, bleibt zweifelhaft. Das Buch ist so eine reiche Fundgrube für allerlei Wissenswertes über das orientalische Mönchtum, aber

1) 1. Topographie des orient. Mönchtums. 2. Die verschiedenen Arten von Mönchen. 3. Die Nonnen. 4. Die Mönchsregeln. 5. Der Nachwuchs in den Klöstern. 6. Die Mönchsgelübde. 7. Keuschheit und Armut. 8. Gehorsam u. Klosterhierarchie. 9. Gehorsam u. Klosterdisziplin. 10. Aszetischer Unterricht. 11. Kleidung. 12. Wohnung. 13. Nahrung. 14. Gebet und Liturgie. 15. Arbeit. 16. Studien. 17. Die Mönche und die theologischen Streitfragen. 18. Verhältnis zum Weltklerus. 19. Missions- und Liebestätigkeit. 20. Reisen. 21. Gastfreundschaft. 22. Abtötungen. 23. Übernatürliche Einwirkungen. 24. Krankheit und Tod.

Digitized by Google

eine wissenschaftliche Verwertung der Angaben ist ohne stetige Nachprüfung nicht möglich. Eine wirkliche Lösung der von D. Besse in Angriff genommenen Aufgabe wird aber überhaupt erst möglich sein, wenn die Hauptquellen der alten Mönchsgeschichte einmal alle kritisch gesichtet vorliegen. Für große Komplexe, z. B. die Apophthegmen, die basilianische Literatur u. a. ist da noch fast alles zu tun.

Eine ähnliche Absicht wie D. Besse verfolgt der inzwischen verstorbene Straßburger Kirchengeschichts-Professor E. Lucius.[1]) In einem Beitrag zur Festgabe für seinen Kollegen H. J. Holtzmann sucht er das Mönchsleben des 4. und 5. Jhdts in seinen treibenden Ideen zu charakterisieren. Er stellt zu diesem Zweck Zitate aus den verschiedensten Quellen zusammen, ohne sich auf kritische Diskussionen einzulassen. Als Materialsammlung ist auch dieser Beitrag schätzenswert.

Andere und zum Teil richtigere Wege schlägt Schiwietz ein, von dessen Werk über das morgenländische Mönchtum der erste Band vorliegt.[2]) Schiwietz behandelt das Aszetentum der drei ersten Jahrhunderte und dann zunächst nur das ägyptische Mönchtum des vierten Jahrhunderts. Daß sich der Verfasser so streng an die Grenze des vierten Jahrhunderts bindet, halte ich nicht für glücklich. Das Jahr 400 bildet keinen Abschnitt in der Geschichte des ägyptischen Mönchtums und so wird die

1) E. Lucius, Das mönchische Leben des vierten und fünften Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner. Aus den „Theologischen Abhandlungen", Festgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann. Tübingen u. Leipzig, 1902, S. 121—156.

2) Dr. St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum. Bd. I., Das Aszetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im 4. Jahrh., Mainz 1904. Eine kurze Besprechung gibt Butler, Journ. of theol. studies VI (1905), p. 443—445. Außer den im Text dargelegten Hauptbedenken wären auch noch manche Einzelheiten zu beanstanden. So geht es nicht an, Philo einen Neuplatoniker zu nennen, da dieser Ausdruck ein bestimmtes, lange nach Philo entstandenes philosophisches System bezeichnet. Warum der Hirt des Hermas auf die „Grenzscheide des ersten Jahrhts.", Athenagoras „höchstens 4 Dezennien nach der Apologie des Justinus" angesetzt werden, ist nicht ersichtlich; nach der gewöhnlichen Annahme sind der Hirt des Hermas und die Apologie Justins ziemlich gleichzeitig um die Mitte des zweiten Jahrhdts geschrieben, die Apologie des Athenagoras um 177 n. Chr. Wendungen wie das häufige „Anlangend ... so" und „dem Amélineau, des Floß" wirken unschön.

Digitized by Google

ganze Entwicklung zerschnitten. Diese zeitliche Grenze hat wohl auch verschuldet, daß eine so eigenartige Erscheinung wie das Kloster Atripe gar nicht erwähnt wird. Es wäre wohl richtiger gewesen, das ägyptische Mönchtum bis zu seinen Ausgängen in einem Zuge zusammenhängend darzustellen.

Leider ist dies nicht der einzige und nicht der schwerste Einwand, den ich gegen das Buch zu erheben habe. Der Verfasser spricht sich nicht selbst über Zweck und Anlage seines Werkes aus, aber er beabsichtigt offenbar im Anschluß an die neueren Forschungen die Entwicklung des orientalischen, zunächst des ägyptischen Mönchtums darzustellen. Dabei hat er aber eine Reihe grundlegender Untersuchungen nicht berücksichtigt, zum Teil überhaupt nicht erwähnt, wie die oben besprochenen Schriften von Bidez und van den Ven, die noch zu erwähnenden von Völter und Preuschen. Unbegreiflich ist mir aber vor allem, daß der erste Band von Butler, der schon 1898 erschien und der doch das Beste ist, was wir überhaupt über das ältere Mönchtum besitzen, kaum in einer Anmerkung erwähnt, aber gar nicht benutzt ist. Das Buch von Schiwietz ist aus Artikeln entstanden, die seit dem Jahre 1898 im Archiv für kathol. Kirchenrecht erschienen. Daß Schiwietz zur Zeit, als er diese Artikel schrieb, Butlers Arbeit noch nicht zur Hand hatte, ist begreiflich, aber im Jahre 1904 mußte er sie kennen und verwerten. Ich glaube sogar, ohne unbillig zu sein, sagen zu dürfen, daß Schiwietz, der ja mit P. Butler in Briefwechsel stand,[1]) sich hätte erkundigen sollen, wann der zweite abschließende Band erschien und dessen Ausgabe hätte abwarten sollen; dann wäre seine Arbeit in vielen Punkten richtiger geworden und entspräche wirklich dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse. Welche Umstände die Nichterfüllung dieser berechtigten Wünsche verursacht haben, weiß ich nicht; das Vorwort sagt auch darüber nichts.

Im übrigen soll nicht verkannt werden, daß das Werk von Schiwietz fleißig gearbeitete und brauchbare Abschnitte enthält. Ich gehe darum näher auf den Inhalt ein und ziehe jeweils die anderweitigen Arbeiten hinzu, welche die von Schiwietz behandelten Probleme erörtern.

Ursprung des Mönchtums. In seinem ersten Abschnitt

1) Vgl. Schiwietz, Mönchtum. S. 183, Anm. 1.

Digitized by Google

behandelt Schiwietz das Aszetentum der ersten drei Jahrhunderte als Vorbereitung auf die Erscheinung des eigentlichen Mönchtums im vierten Jahrhundert. Eine ebenso wichtige wie schwierige Frage ist die nach dem Ursprung des Mönchtums. Ist das Mönchtum eine rein christliche Erscheinung oder haben vor- und außerchristliche religiöse Faktoren seine Entstehung und Entwicklung hervorgerufen und gefördert? Die Versuche Hilgenfelds und Keims, das christliche Mönchtum vom Buddhismus oder Neuplatonismus abzuleiten, sind allseitig abgelehnt worden. Auch die Hypothese von Weingarten, Grützmacher u. a., die in dem ägyptischen Serapispriestertum die Quelle gefunden zu haben glaubten, aus der das Mönchtum entsprungen sei, erweist sich bei genauer Prüfung als nicht stichhaltig. Eingehend und wohl abschließend hat dies Preuschen in seinem Schriftchen „Mönchtum und Sarapiskult" nachgewiesen, nachdem schon vorher Ladeuze kurz die wesentlichen Punkte erörtert hatte.[1]) Auf dem Boden des großen Serapeums von Memphis in Unterägypten fanden sich Papyrusurkunden, die uns ein ziemlich klares Bild vom Leben und Treiben der Serapishierodulen erkennen lassen. Wir sehen, daß es sich nicht um Büßer handelt, welche bei den Serapeen in Klausur lebten, sondern um Leute, die durch den Schlaf im Serapistempel Orakel und Heilung von Krankheiten zu erlangen hofften. Diese κάτοχοι lebten für die Zeit bis zur Erreichung ihres Zweckes beim Tempel und durften den Tempelbezirk nicht verlassen; innerhalb desselben aber konnten sie sich frei bewegen und wenn der erwartete Erfolg eingetreten war, konnten sie wieder zu den Ihrigen zurückkehren. Es gab dabei Leute, die auch für andere die κατοχή übernahmen und oft viele Jahre sich am Tempel aufhielten, aber von der Absicht zu büßen oder sonst einem Motive, das wir beim späteren Mönchtum als maßgebend erkennen, finden wir nichts. Völter will allerdings auch trotz Preuschen die Einwirkung des Serapiskultes noch nicht preisgeben.[2]) Vor allem das visionäre Element und die Tonsur

1) Mönchtum und Sarapiskult. Eine religionsgeschichtliche Abhandlung von E. Preuschen. 2. Aufl. Gießen 1903. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhomien p. 158 sqq. und 277 sq.

2) Völter, der Ursprung des Mönchtums. (Samml. gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus d. Gebiet der Theologie u. Religionsgesch. 21) Tübingen u. Leipzig 1900, S. 36 f.

Digitized by Google

bei den Pachomiusmönchen sollen den Zusammenhang beweisen. Ladeuze, dessen Werk Völter nicht kannte, hatte aber die Schwäche dieser Gründe schon längst genügend dargelegt.

Schließlich kann man noch fragen, ob die Therapeuten, welche in der Philo zugeschriebenen Abhandlung de vita contemplativa geschildert werden, mit dem Mönchtum in Zusammenhang stehen. Eusebius war der Meinung, es sei in diesem Werk die erste Christengemeinde beschrieben und er fand die Lebensweise der Therapeuten bei den Aszeten seiner Zeit wieder. Um sich ein Urteil bilden zu können, müßte man zunächst wissen, ob die Schrift de vita contemplativa von Philo selbst stammt oder erst aus späterer Zeit, eine Frage, in der sich die Ansichten namhafter Forscher gegenüberstehen. Sodann ist die Erscheinung der Therapeuten, die wir vorläufig nur aus dieser einen Schrift kennen, noch zu wenig in ihrer geschichtlichen Stellung geklärt und schließlich sind die Berührungen mit dem Mönchtum so allgemeiner und äußerlicher Art, daß ein maßgebender Einfluß der Therapeuten auf die Entwicklung des Mönchtums ausgeschlossen erscheint.[1])

Wir brauchen aber, wie Schiwietz näher ausführt, gar keine außerhalb des Christentums liegende spezielle Veranlassung für die Entstehung des Mönchtums zu suchen. Die Grundlage desselben ist die allen ernsteren Religionen gemeinsame Erscheinnng, daß sich stets tiefer veranlagte religiöse Gemüter finden, welche durch Aszese irgend welcher Art in ein innigeres Verhältnis zur Gottheit zu treten wünschen. Dieses allgemein menschliche Bedürfnis erhielt durch das Christentum einen tieferen und reicheren Inhalt und so sehen wir von Anfang an in der Kirche aszetische Bestrebungen, deren Zweck ist, durch Loslösung vom Irdischen sich Gott zu nähern. Diese Loslösung äußert sich zunächst in der vom Heiland und seinem großen Apostel empfohlenen freiwilligen Armut und Keuschheit. Weltflucht und Zusammenschluß zu aszetischen Vereinen außerhalb der Christengemeinden finden wir in den drei ersten Jahrhunderten noch nicht, die Aszeten bleiben vielmehr innerhalb der Gemeinden, in denen sie allmälig einen bevorzugten Rang einnehmen. Sie beteiligen sich eifrig an der Missions- und Liebestätigkeit und kommen naturgemäß

1) Vgl. Schiwietz, Mönchtum, S. 54 ff. und Völter, S. 12 ff.

Digitized by Google

auch für die Verwaltung der kirchlichen Ämter in erster Linie in Betracht.[1]) Bei dem intensiven Glaubensleben und der verhältnismäßigen Begrenztheit der christlichen Gemeinden im Zeitalter der Verfolgungen war dieser Zustand ohne Bedenken, da den kirchlichen Behörden die Überwachung und Leitung dieser Einzelaszeten nicht allzu schwer fiel. Die Lage änderte sich mit dem endgültigen Siege des Christentums unter Konstantin. Seit dieser Zeit, dem Beginn des vierten Jahrhunderts, sondern sich in rasch zunehmendem Maße die nach höherer christlicher Lebensführung Begierigen aus den Gemeinden aus und ziehen in die Wüste, zuerst in Ägypten, dann von dort aus angeregt in allen übrigen Ländern der Christenheit. Wodurch ist dieser Umschwung veranlaßt? Schiwietz nimmt, auf Berichte bei Eusebius u. a. gestützt, an, daß in den Verfolgungen, besonders den allgemeinen unter Decius und Diocletian, zahlreiche Christen in die Wüste flüchteten, von denen einzelne dann aus der Not eine Tugend machten und den Aufenthalt, den sie als dem gottseligen Leben förderlich erkannt hatten, auch nach dem Eintreten friedlicher Zustände beibehielten. Ihr Beispiel wirkte auf andere und so sammelten sich allmälig die großen Mönchskolonieen an, die wir schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts finden. Völter macht auf die sozialen Verhältnisse der Zeit aufmerksam, in welcher der schwere Steuerdruck und die trostlosen Verhältnisse grade in Ägypten viele veranlassen mußten, sich durch die Flucht in die Wüste einem unerträglich gewordenen Leben zu entziehen.[2]) Beide Erklärungen enthalten zweifellos einen berechtigten Kern und es wäre zu wünschen, daß durch tiefergehende Untersuchungen die Bedeutung dieser Faktoren noch schärfer herausgestellt würde. Ein drittes Element scheint mir bisher unberücksichtigt geblieben zu sein. In der Zeit der Verfolgungen war die christliche Gemeinde die civitas dei, welcher die heidnische Welt als civitas diaboli gegenüberstand. Mit dem Eindringen der breiten Volksmassen in die Kirche zu Beginn des vierten Jahrhunderts änderte sich dies Verhältnis. Das hochgespannte Leben des Glaubens, der Entsagung und des Opfers in den christlichen Ge-

1) Schiwietz behandelt ausführlich, zum Teil gegen Funk polemisierend, den Zölibat in der alten Kirche. Ich gehe darauf nicht weiter ein.

2) Völter, S. 41 ff.

Digitized by Google

meinden ließ nach, den durch die neuen Aufgaben in Anspruch genommenen kirchlichen Behörden war es nicht mehr möglich, das Aszetentum zu leiten und das Eindringen unberufener Elemente zu verhindern, so daß es, sich selbst überlassen, einem schnellen Verfall entgegenging.[1]) Die Welt schien in die Kirche eingezogen zu sein und dem Aszeten war es so unmöglich gemacht, sich innerhalb der Gemeinde von der Berührung mit der Welt frei zu halten. So zog er denn hinaus in die Einöde und gründete hier eine neue civitas dei. Dieser Gesichtspunkt in Verbindung mit den oben angeführten Momenten scheint mir eine genügende Erklärung für das Aufkommen und die überraschend schnelle Ausbreitung des Mönchtums zu bieten. Sehen wir nun zu, wie sich die Entwicklung im einzelnen gestaltete.

Der Ureremit Paulus. Der erste fern von den Menschen in der Wüste lebende Einsiedler, von dem wir Kunde haben, ist Paul von Theben in Oberägypten. Unser Wissen von ihm beruht fast ausschließlich auf dem Bericht des hl. Hieronymus. Wir erfahren, daß Paul zur Zeit der decischen Verfolgung als sechzehnjähriger Jüngling in die Wüste flüchten mußte und dann ein Einsiedlerleben führte, an dessen Ende auf göttlichen Befehl der hl. Antonius ihn aufsucht, um seine letzten Wünsche zu vernehmen und ihn zu begraben. Hieronymus schrieb dieses Werkchen während seines Aufenthaltes in der Wüste Chalcis um 375. Auf vollgültigen Wert als historische Quelle kann es keinen Anspruch machen, da die nicht nur wunderbaren, sondern zum Teil rein mythologischen Erscheinungen, die uns berichtet werden, in das Reich der Fabel gehören. Eine andere Frage aber ist, ob auch Paulus selbst in das Reich der Fabel gehört. Das bestreitet Schiwietz und ebenso Butler und sicher mit Recht.[2]) Hieronymus gibt offenbar eine Erzählung wieder, die in den Kreisen der chalcidischen Einsiedler umlief und schon mannigfache Ausschmückungen erfahren hatte. Wir finden aber Paulus außerdem noch bei Cassian und bei Sulpicius Severus erwähnt. Ihre Nachrichten sind wohl unabhängig von Hieronymus und stammen aus Ägypten selbst. Postumian, der Gewährsmann des Sulpicius, erzählt, daß er den Ort besucht hat, wo nach der Tradition

1) Schiwietz, Mönchtum, S. 234 ff.
2) Schiwietz, Mönchtum, S. 48 ff., Butler, Lausiac hist. I p. 231 sq.

Digitized by Google

der Antoniusmönche Paulus lebte, und die genauen topographischen Angaben zeigen, wie Butler betont, daß Postumian die Wahrheit sagt. Wir haben darum keinen Grund, an der historischen Existenz des hl. Paulus zu zweifeln, wenn auch ungewiß bleibt, wieweit den positiven Angaben des hl. Hieronymus Glaubwürdigkeit zukommt.

Der hl. Antonius. Die Echtheit der Biographie des hl. Antonius von Athanasius ist jetzt eine von allen berufenen Kritikern anerkannte Tatsache. Eine feine psychologische Würdigung dieser Schrift und der in ihr dargestellten ethischen und mystischen Ideen gibt Holl und zerstreut damit die letzten Bedenken und Einwände, die von Weingartens Hyperkritik noch übrig geblieben waren.[1]) Selbst Völter, ein Mitglied der nur allzu skeptischen holländischen Theologenschule, erkennt Athanasius als Verfasser und die Biographie als im ganzen brauchbare historische Quelle an.[2]) Er macht dabei, wie schon vor ihm Butler, auf die Arbeit von Schultheß aufmerksam, der aus der syrischen Übersetzung der Vita Antonii den Schluß zieht, daß der uns vorliegende griechische Text nicht die ursprüngliche Schrift des hl. Athanasius, sondern ein für nicht ägyptische Leser bearbeiteter Text sei. Jedenfalls ist unser jetziger griechischer Text sehr alt, da er schon vor 393 durch Evagrius von Antiochien ins Lateinische übersetzt wurde. Die Frage verdient weitere Untersuchung.[3])

Das Mönchtum Unterägyptens. Über das Eremitentum Unterägyptens, besonders der nitrischen und sketischen Wüste, das zwar nicht von Antonius gestiftet war, aber doch

1) Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898, S. 138 ff.

2) Ein Beispiel von übertriebenem Skeptizismus gibt Völter auf S. 10 seiner Schrift. Er findet darin, daß Antonius 105 Jahre alt geworden sein soll, eine „ins Wunderbare" gesteigerte Auffassung der ägyptischen Mönche. Ich kann darin wirklich nichts Wunderbares finden, denn daß Leute über 100 Jahre alt werden, sehen wir doch heute noch alle Tage und das regelmäßige Leben in der reinen Wüstenluft kann doch einer hohen Lebensdauer nur günstig sein. Antonius ist ja auch nicht der einzige Einsiedler, der ein so hohes Alter erreichte.

3) Vgl. Fr. Schultheß, Probe einer syrischen Version der Vita S. Antonii, Leipzig u. Zürich 1894. Völter S. 6. Butler, Laus. hist. I p. 227 sq.

Digitized by Google

nach den gleichen Prinzipien sein Leben einrichtete, haben wir für die Zeit der Blüte am Ende des vierten Jahrhunderts die Berichte des Palladius, Cassians und der Historia monachorum. Über die kritischen Probleme, zu denen diese Quellen Anlaß geben, habe ich schon früher das Nötige gesagt. Bezüglich der Historia monachorum muß ich ergänzend bemerken, daß C. Schmidt in einer ausführlichen Besprechung der Werke von Preuschen und Butler sich in der Frage, ob der lateinische oder der griechische Text das Original sei, auf Butlers Seite stellt und den von Butler für die Priorität des griechischen Textes geführten Beweis noch erheblich verstärkt.[1]) Ein abschließendes Urteil ist nach wie vor erst dann möglich, wenn der lateinische Text in kritischer Ausgabe vorliegt. Die Apophthegmensammlungen heranzuziehen, wie es Schiwietz und in noch weiterem Umfange Besse tut, ist vorläufig noch recht bedenklich, da für die Kritik derselben, abgesehen von den vortrefflichen, allzukurzen Bemerkungen Butlers, noch gar nichts geschehen ist. Wir sind darum immer in Gefahr, Verhältnisse und Anschauungen des fünften, vielleicht sechsten Jahrhunderts auf das vierte zu übertragen zum Schaden der historischen Treue. Die Untersuchung der Apophthegmenliteratur ist, wenn auch nicht die wichtigste, so doch die umfangreichste und lohnendste Aufgabe, welche auf dem Gebiete der Quellenkunde des altorientalischen Mönchtums noch zu bewältigen ist. Der Vollständigkeit halber sei noch das pseudo-athanasianische Syntagma doctrinae erwähnt, welches Schiwietz im Anschluß an Hyvernat behandelt.[2]) Neues ist aus demselben nicht zu entnehmen, als Formulierung mancher Prinzipien des monastischen Lebens im 4. Jhdt. hat es aber doch Wert.

Schwierigere Probleme, als man nach den Darlegungen von Schiwietz und Besse annehmen sollte, bietet die Topographie der unterägyptischen Mönchskolonien. Sicher bestimmen läßt sich die nitrische Wüste, welche noch heute Wadi Natrun heißt. Sie zieht sich in der Höhe des Nildeltas auf dessen westlichem Rande von Südosten nach Nordwesten und ist ein in das Plateau eingeschnittenes Tal. Nicht allzuweit von dieser Senkung lag der „Kellia" genannte Teil der Wüste, während bis zur Mönchs-

1) Gött. gel. Anzeigen 161 (1899) S. 13 ff.
2) Schiwietz, Mönchtum, S. 225 ff.

Digitized by Google

kolonie der sketischen Wüste ein weiter Marsch durch unwegsames Gebiet führte. Wo lagen nun die Kellien und die sketische Wüste? Amélineau und mehrere andere Forscher halten den Südrand des Wadi Natrun für die sketische Wüste. Das ist aber nicht denkbar, da das Tal ziemlich schmal ist und in kurzer Zeit durchquert werden kann. Schiwietz und Besse verlegen die sketische Wüste ebenfalls in den Süden, Besse speziell in eine Talsenkung, welche von Südwesten her mit dem Wadi Natrun zusammentrifft. Demgegenüber sucht Butler die Kellien und die sketische Wüste im Norden von Nitria, hauptsächlich auf Grund einer Angabe des Geographen Ptolemäus, der die sketische Wüste nördlich von der nitrischen ansetzt. Es wäre dann die Einöde zwischen dem Wadi Natrun und dem westlichen Nilarme.[1]) Ob diese Bestimmung ohne entscheidende Schwierigkeiten durchführbar ist, kann ich hier nicht feststellen; es genügt darauf hingewiesen zu haben, daß auch hier noch Schwierigkeiten vorliegen.

Eine weitere topographische Frage von Bedeutung hat Schmidt in dem schon genannten Aufsatz klar gestellt. Der in Rufins Hist. Mon. Kap. 13 erwähnte Berg des Mönches Pityrion ist nicht, wie Amélineau und ihm folgend Preuschen angenommen hatte, der jetzt Gebel-el-Ter genannte Berg, sondern der in den Quellen öfter genannte Berg Pispir, der „äußere Berg", wie er in der Vita Antonii genannt wird. Daraus ergibt sich, daß die griechische, nicht die lateinische Form der Hist. Mon. die richtige Reihenfolge der Örtlichkeiten angibt, und damit ein weiteres Moment für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes.

Von den hervorragenden Mönchen, welche die Einsiedeleien Unterägyptens bevölkerten, gibt Schiwietz nach den verschiedenen Quellen eine anschauliche Schilderung. Unser besonderes Interesse erregen die beiden großen Makarier der sketischen Wüste und Evagrius, dessen Schriften auch für das Abendland Bedeutung gewannen. Schiwietz hält es für fraglich, ob Makarius der Ägypter oder der Große Schüler des Antonius gewesen sei. Das dürfte aber, wie Butler zeigt, außer Zweifel stehen.[2]) Das Zeugnis Rufins, der außer in der Hist. Mon. auch in der

1) Butler, Laus. hist. II p. 187 sqq.
2) Butler, Laus. hist. I p. 225.

Digitized by Google

Apologie 2, 12 den Makarius, mit dem er persönlich verkehrt hatte, einen Schüler des Antonius nennt, muß den unerheblichen Zweifeln gegenüber, die Schiwietz geltend macht, als vollgültig angesehen werden. Der jüngere Makarius von Alexandrien aber ist nur durch Verwechslung mit dem älteren zum Antoniusschüler gemacht worden. Die Frage nach der Echtheit und Urheberschaft der Makarius dem Großen zugeschriebenen Werke bedarf gründlicher Untersuchung. Eine solche wäre auch sehr erwünscht für die Schriften des Evagrius Ponticus, wohl des an klassischer und theologischer Bildung hervorragendsten Mönchsvaters. Sein Leben behandelt außer Kap. 38 der Hist. Laus. eine längere Biographie, die sich koptisch und zum Teil griechisch findet. Diese längere Vita ist zweifellos mit der Hist. Laus. verwandt, die nähere Bestimmung des Verhältnisses ist aber schwierig. Zöckler nahm an, Palladius habe beide Texte geschrieben; Preuschen stützte sich darauf, daß Kap. 38 in manchen Hss. der Hist. Laus. nicht steht und vermutete, es habe ursprünglich nur die längere Form bestanden, von welcher dann ein Auszug in die Hist. Laus. aufgenommen worden sei; Amélineau behauptete gar, die Hist. Laus. sei überhaupt ursprünglich viel länger gewesen und die uns vorliegende Form sei nur eine verkürzte Überarbeitung. Diesen Hypothesen gegenüber hält Butler auf Grund der Überlieferungsgeschichte daran fest, daß Kap. 38 zum ursprünglichen Bestand der Hist. Laus. gehöre.[1]) Die längere Rezension ist eine Ausgestaltung des Palladiustextes, deren Verfasser eigene Kenntnis von Evagrius und seinen Werken besaß. Die Schwierigkeit, daß Palladius nur drei Werke seines verehrten Lehrers Evagrius aufzählt, die sich nur zum Teil identifizieren lassen, wird durch die von Butler hergestellte Lesung der Stelle in Kap. 38 zwar vermindert, aber nicht ganz beseitigt. Es handelt sich nicht um drei Bücher mit den Titeln ἱερά, μοναχός, ἀντιρρητικά, sondern um τρία βιβλία ἱερὰ μοναχῶν ἀντιρρητικά, also um drei heilige Bücher für die Mönche, die Antirrhetica genannt werden. Diese Bücher Antirrhetica sind uns noch anderweit bekannt und zum Teil syrisch erhalten. Sie zerfallen aber in acht Bücher und es bleibt unklar, warum Palladius nur von drei Büchern redet. Daß Palladius keine Liste der

1) Butler, Laus. hist. I p. 131 sqq. u. II p. 217.

Digitized by Google

von Evagrius verfaßten Werke gibt, sondern nur die für die Mönche wichtigste Schrift nennt, kann nicht weiter auffallen.

Das oberägyptische Mönchtum. Schenute von Atripe. Über Pachomius und seine Klostergründungen habe ich dem in meinem ersten Berichte Dargelegten vorläufig nichts hinzuzufügen. Ich will nur bemerken, daß Butler das ungünstige Urteil von Ladeuze über die Nachrichten, welche Palladius von den Pachomianern gibt, nicht für zutreffend hält, und daß er namentlich die von Palladius mitgeteilte sog. Engelsregel als ursprünglichen Kern der pachomianischen Satzungen zu erweisen gedenkt; die Abhandlung ist aber noch nicht erschienen.

Das Kloster Atripe und die eigentümliche Entwicklung, welche das ägyptische Mönchtum dort nahm, hatte ich in meinem ersten Bericht nur kurz erwähnt. Das schöne seither erschienene Werk von Leipoldt[1]) macht es notwendig, noch einmal ausführlicher auf den Gegenstand zurückzukommen. Wie ich schon früher sagte, berichten uns über Atripe nur koptische Quellen und zwar hauptsächlich die Werke Schenutes. Diese zerfallen der Hauptsache nach in zwei Klassen, Briefe und Predigten. Beide Arten von Dokumenten wenden sich naturgemäß vor allem an die Mönche und Nonnen, welche Schenutes Leitung unterstellt waren. Einige Briefe sind jedoch an Personen außerhalb des Klosters gerichtet. Auch die Predigten sind zum Teil vor Laien gehalten. Leider ist das Material nur sehr fragmentarisch erhalten und in vielen Bibliotheken zerstreut. Daraus erklärt sich, daß die meisten Texte noch nicht in ihrem Wortlaut veröffentlicht sind. Viele Stücke lassen sich nur aus innern Gründen Schenute zuweisen; die Kritik ist allerdings dadurch erleichtert, daß Schenute einen sehr charakteristischen Stil schrieb.[2]) Leipoldt hat

1) Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums von Joh. Leipoldt (Texte u. Unterſuch. herausg. von v. Gebhardt u. Harnack, N. F., X 1), Leipzig 1903. — Ich gebe im Folgenden die koptischen Namen in der Umschreibung Leipoldts.

2) Crum macht in einer sehr beachtenswerten Besprechung (Journ. of theol. studies V (1904) p. 129—133) darauf aufmerksam, daß dieses Kriterium mit Vorsicht zu benutzen ist. So ist der Brief an den Kaiser, den Leipoldt S. 90 f. übersetzt und Schenute zuschreibt, nur die koptische Übersetzung eines Schreibens des Patriarchen Severus von Antiochien an Kaiser Anastasius.

Digitized by Google

das ihm bekannte reiche Material zu Beginn seiner Arbeit systematisch verzeichnet und gibt in Übersetzung zahlreiche Auszüge aus den noch nicht gedruckten Texten.[1]) Wir dürfen wohl von ihm auch eine Gesamtausgabe der Werke Schenutes erwarten.

Nicht ganz klar ist mir geworden, wie es um die Klosterregel Schenutes steht. Leipoldt stimmt mit Ladeuze darin überein, daß das von Amélineau, Mém. de la mission archeol. française du Caire IV, 248—277, gedruckte Stück einer Regel nicht das Werk Schenutes, sondern eine spätere Überarbeitung und Erweiterung der Schenuteregel ist. In welchem Sinne wir aber überhaupt von einer Regel Schenutes sprechen können, müßte genauer bestimmt werden. Nach Leipoldt hat Schenute seine Satzungen in Form von Briefen gegeben und die zur Regel gehörigen Briefe wurden später als „Canones" besonders numeriert. L. macht aber nicht ersichtlich, welche der von ihm verzeichneten Briefe er, wenn ich es so ausdrücken soll, als Regelbriefe ansieht — die alten Canonesnummern sind nur für ganz wenige erhalten — und es ist auch nicht klar, ob es Briefe gibt, die neben disziplinären Anordnungen auch andere Materien behandeln und wieweit diese als zur Regel gehörig anzusehen sind. Eine Regel etwa im Sinne der von Hieronymus übersetzten Pachomiusregel oder gar der Regula Benedicti scheint aber jedenfalls ausgeschlossen.

Außer den eigenen Werken Schenutes berichten über ihn und sein Kloster noch eine Reihe weiterer Quellen. Die wichtigste ist die Biographie Schenutes von seinem Schüler und Nachfolger Besa. Sie ist fragmentarisch in sahidischer, vollständig in boheirischer Fassung erhalten. Eine mannigfache interpolierte Übersetzung ins Arabische liegt ebenfalls vor, zu denen noch ein Bruchstück einer syrischen Übersetzung und ein syrischer Auszug kommen. Der ursprüngliche Text der Biographie war nach Ladeuze und Leipoldt sahidisch geschrieben, die erhaltenen sahidischen Bruchstücke sind aber nicht Fragmente dieser ersten Bio-

1) Eine umfangreiche Predigt Schenutes veröffentlicht H. Guérin mit franz. Übersetzung in der Revue égyptologique X p. 148—164 und XI p. 15—34. Weiteres Material findet sich bei Crum, Coptic Ostraca, London 1902 und in dem Aufsatz desselben Gelehrten „Inscriptions from Shenoute's monastery" im Journ. of theol. studies V (1904), p. 552 sqq.

Digitized by Google

graphie, sondern von Überarbeitungen. Die boheirische Vita war die Quelle der Übersetzungen, neben der in der arabischen Vita noch andere Berichte benutzt sind, die zum Teil noch in den sahidischen Bruchstücken erhalten sind. Das Bruchstück der syrischen Biographie ist mit der arabischen Übersetzung sehr verwandt und Leipoldt vermutet, daß die arabische Version aus einer syrischen, nicht einer koptischen Vorlage geflossen ist. Der historische Wert der Biographie ist bei der ganzen Art der koptischen Historiographie nur mäßig. Weitere Nachrichten über Schenute von noch geringerem Werte finden wir in den Resten der anderweitigen Schriften Besas, in einer Gedächtnisrede Dioscurs auf Makarius von Tkou von zweifelhafter Echtheit und in Fragmenten späterer koptischer Schriften. Zu letzterem zählt auch das Fragment einer Lobrede, die Zoega, Revillout und Amélineau auf den Abt Pgol bezogen, während Ladeuze unter Zustimmung Leipoldts nachwies, daß sie von Schenute handelt.

Bevor Leipoldt Leben und Wirken seines Helden schildert, gibt er kurz Aufschluß über die sozialen und religiösen Zustände Ägyptens um die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert. Die politischen und sozialen Verhältnisse waren sehr traurige; fortwährende Barbareneinfälle ruinierten Land und Volk und die zu ihrer Abwehr gesandten Söldnerscharen waren kaum weniger furchtbar, da sie den Sold, den ihnen die stets leeren Kassen des Reiches nicht zahlten, sich selbst eintrieben. Die Rechtsunsicherheit war allgemein und es ist begreiflich, daß viele sich aus den trostlosen Zuständen in die Stille und verhältnismäßige Sicherheit des Klosters flüchteten. Wieweit bestimmten nun religiöse Motive diesen Entschluß? Darüber läßt sich nur urteilen, wenn man die allgemeine religiöse Lage und Stimmung in Betracht zieht. Es erscheint mir zweifellos, daß die traurige äußere Lage gar manchen zur Einkehr in sein Inneres und zu einem wirklichen Bedürfnis nach Buße und größerer Heiligung des Lebens führte. Man wird aber auch nicht leugnen können, daß bei einem größeren oder geringeren Bruchteile derer, die an die Klosterpforte pochten, mehr materielle Gründe ihren Einfluß geltend machten und man wird zugeben müssen, daß bei diesen Elementen die sittlichen Forderungen des Mönchsstandes nicht immer in vollem Maße verwirklicht wurden. Daraus läßt sich

Digitized by Google

aber, wie ich schon ausführte, nicht schließen, daß der sittliche Zustand des Mönchtums ein in weitem Umfang verdorbener gewesen sei und wenn Leipold Ladeuze „apologetischen Übereifer" in der Abwehr dieser Verdächtigung zum Vorwurf macht, so muß er doch selbst zugeben, daß speziell in geschlechtlicher Hinsicht tätliche Vergehen nur sehr selten vorkamen, und wenn er behauptet, die Mönche hätten sich durch ausschweifende Gedanken dafür entschädigt, so ist mir fraglich, wieweit sich das beweisen läßt. Schenute tadelt gewiß öfter solche Gedankensünden, aber er konnte von ihnen doch schließlich nur durch das Bekenntnis der Mönche wissen und wenn diese bereit waren, ihre Fehler in dieser Hinsicht zu offenbaren, so liegt doch darin auch schon das Bestreben, sich von diesen Fehlern frei zu machen.

Von dem äußeren Lebensgang Schenutes wissen wir nur wenig. Das wichtigste Ereignis ist seine Teilnahme am Konzil von Ephesus 431, wo er eifrig für Cyrill von Alexandrien tätig war. Er scheint bei dieser Gelegenheit auch nach Konstantinopel gekommen zu sein. Abt des Klosters Atripe war er etwa um 385 geworden. Sein Geburtsjahr läßt sich nicht genau feststellen, wahrscheinlich fällt es um die Mitte des vierten Jahrhunderts. Gestorben ist er nach Leipoldt und Amélineau 451, während Ladeuze 452 angenommen hatte.

So unbestimmt die Lebensdaten Schenutes sind, so klar und sicher können wir seine Persönlichkeit und seine Wirksamkeit für sein Kloster und die koptische Kirche erkennen. Und das verdanken wir seinen Briefen. In ihnen spiegeln sich sein Wollen und Handeln, seine Erfolge und sein vielfaches Mißgeschick, seine Einwirkung auf die Außenwelt und die Rückwirkung auf ihn selbst getreulich wieder. Die hervorragendste Charaktereigenschaft Schenutes ist sein gewaltiger Wille. In ihm beruht seine Stärke, aber auch seine Schwäche. Schenute hat stets die höchsten Ziele für sich und die ihm anvertrauten Seelen vor Augen, es ist ihm tiefer Ernst mit dem Streben nach dem Himmel. Aber dieser Wille ist nur zu häufig nicht durch die Vernunft beherrscht und geregelt, er wird zur Leidenschaft und Willkür. So kommt es, daß er nicht nur an sich selbst, sondern auch an seine Untergebenen stets die höchsten Anforderungen stellt, ohne Rücksicht darauf, ob die Schultern, denen er die Last auflegt, auch fähig sind, sie zu tragen. Den an sich richtigen Grundsatz, daß im Dienste Gottes nichts zu klein und

Digitized by Google

gering zu achten ist, überspannt er dahin, daß er auch kleine Fehler, die der Schwäche, nicht bösem Willen entspringen, behandelt, als ob es schwere Sünden und Verbrechen seien. Er wird in seinen Anordnungen kleinlich und pedantisch und bedroht Verfehlungen gegen dieselben mit seinem Fluch und den ewigen Höllenstrafen. Es fehlt ihm die Diskretion, die „mater virtutum“, wie sie St. Benedikt nennt. Der Rückschlag konnte nicht ausbleiben. Sein Leben lang hat er gegen die Widersetzlichkeit und Auflehnung seiner Mönche zu kämpfen. In seiner Gegenwart wagten sich diese allerdings kaum jemals hervor, aber kaum hatte er den Rücken gewendet, so gab es Ausschreitungen, oft schwerer Art. Vorübergehend bringen ihm diese wohl zum Bewußtsein, daß er den Bogen überspannt, und er gelobt sich und den Mönchen Besserung, aber lange hält diese Stimmung nie vor. So konnte er weder ausgedehnte noch dauernde Wirkungen erzielen. Seine Disziplin hat sich nicht wesentlich über sein Kloster ausgedehnt und nach seinem Tode sank Atripe rasch von seiner Höhe. Es wäre aber ungerecht Schenute nur nach diesen Fehlern zu beurteilen. Es war keine leichte Aufgabe, hunderte von ungebildeten Mönchen, die durchaus nicht alle aus rein religiösem Bedürfnis ins Kloster eingetreten waren, in Zucht und Ordnung zu halten; dazu bedurfte es eines unbeugsamen Willens und einer eisernen Disziplin. Schenute hat zahllose Seelen in schweren Zeiten vor zeitlichem und ewigem Untergang bewahrt. Sein Wirken beschränkte sich nicht auf sein Kloster, sondern weither aus ganz Ägypten kam man zu ihm, um Rat, Hilfe und Trost zu finden. Mit dem Klerus stand er meist in guten Beziehungen, der hl. Cyrill von Alexandrien schätzte ihn, nicht minder die Bischöfe seiner Nachbarschaft. Zu den Nachfolgern des hl. Pachomius stand er ebenfalls in freundlichem Verhältnis und selbst unterägyptische Mönche der sketischen Wüste besuchten ihn. Die Vertreter der weltlichen Regierung achteten ihn und wußten seinen Einfluß auf die Kopten zu schätzen und zu nutzen. Vor allem aber wirkte Schenute segensreich auf die koptische Laienwelt ein. Zu Tausenden versammelte sich das Volk im weißen Kloster, um die Predigt des großen Abtes zu vernehmen. Und er begnügte sich nicht damit, nur geistige Speise auszuteilen; den Armen war seine Hand stets offen und besonders in den Zeiten großer Kriegs- und Hungersnöte hat er in geradezu unbegreiflichem

Digitized by Google

Umfange Geld, Lebensmittel und was sonst die Not lindern konnte, gespendet. Der festungsartige Bau seines Klosters, dessen Ruinen noch heute vorhanden sind, bot bei den Barbareneinfällen der ganzen Umgegend Schutz. Ein bedeutendes organisatorisches Talent ermöglichte es ihm, diese Mengen nicht nur in Ordnung zu halten, sondern auch alles für den Lebensunterhalt Nötige zu beschaffen. Die koptische Kirche und das koptische Volk haben ihm dies auch nie vergessen, er blieb für alle Zeiten der koptische Nationalheilige. Wesentlich trug zur Bewahrung seines Andenkens das reiche Schrifttum bei, welches er seinem Volke hinterließ. Er ist der geistvollste, fruchtbarste und sprachlich bedeutendste Vertreter der koptischen Literatur. Kenntnis der griechischen Sprache und Bildung hatte er sich in einem nicht gewöhnlichen Maße angeeignet und dies kam ihm bei seiner Schriftstellerei zu statten. Die griechische Theologie, besonders nach ihrer spekulativen Seite, lag ihm ferner, was bei einem Kopten und Mann der Praxis verständlich ist.

Vergleicht man die Urteile von Ladeuze und Leipoldt über Schenute miteinander, so hat meiner Meinung nach der erstere zu ungünstig geurteilt, während Leipoldt seinen Helden wohl bisweilen etwas zu hoch einschätzt. Als Charakter und als Organisator des Mönchtums steht meines Erachtens Pachomius höher wie Schenute, wenn auch vielleicht vom rein koptischen Standpunkt aus Schenute der Bedeutendere ist. Mit der Auffassung Leipoldts kann ich mich in vielen Fällen nicht befreunden, er stellt Schenute zu isoliert hin und beachtet nicht genügend, daß sich zu vielen Erscheinungen im Denken und Handeln dieses Mönches Analogieen im übrigen, selbst im abendländischen Mönchtum finden, welche eine andere Wertung als die von Leipoldt gegebene notwendig machen. Die modern-protestantische Auffassung von Aszese, Enthusiasmus und andern verwandten Begriffen halte ich nicht für ein geeignetes Mittel, um zum Verständnis der alten Mönche und ihrer Gedankenwelt zu gelangen, sie hat aber immerhin das Gute, daß sie uns Katholiken zu kritischer Auseinandersetzung zwingt und so zur Klärung und Vertiefung der Anschauungen beiträgt. H. Plenkers.

Digitized by Google

XXXI.

Über philosophische Forschung.

Rudolf Eucken schreibt in seinem Werke „Wahrheitsgehalt der Religion": „In der geistigen Anarchie unserer Zeit läßt sich an keinen festen und zugestandenen Punkt anknüpfen; alle Erörterung tieferer Art hat auf die Grundlagen zurückzugehen und von hier aus neu aufzubauen." Welches sind diese Grundlagen? Daß der Mensch nach Wahrheit strebt, um aus ihr und für sie zu leben. Nach diesem Zwecke müssen sich auch die Eigenschaften der Wahrheit richten; mag sie real und objektiv oder rein subjektiv, ein Fluidum, sein, sie muß die innere Wesensanlage des Menschen befriedigen.

„In Ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen." *Leben*: Das ist der große Drang, das unstillbare Sehnen des Menschengeistes, von dem brutalen Genießen des Proletariers und Lebemenschen bis zum idealen Flug des Gottsuchers und -Besitzers. Alles Sinnen und Streben, alles Denken und Handeln, Wissenschaft und Kunst müssen diesem Verlangen dienen. Die letzte und tiefste Anlage des Menschen ist der Drang nach Wahrheit; Leben ohne Wahrheit, ohne objektiven Lebensinhalt ist Verzweiflung, und Wahrheit ohne Leben ist graue Theorie, ein Hirngespinst. Sie sind im Grunde dasselbe: Die Wahrheit ist nur Wahrheit, weil und insofern sie lebengebend und -fördernd ist, und das Leben ist nur dann wahres Leben, wenn es die Wahrheit zum Inhalt, Zielpunkt und Vollzug hat. Soll also die Wahrheit wirklich Wahrheit sein, dann muß sie allen Anforderungen des Lebens gerecht werden. Die Durchführbarkeit im Leben, die rückhaltlosen Konsequenzen müssen das letzte Kriterium sein.

Wenn darum der Lebensdrang allen gemeinsam ist, dann muß sie auch allen einen entsprechenden Lebensinhalt schaffen: sie muß *universell* sein, für Arm und Reich, Groß und Klein, Gelehrt und Ungelehrt. Es darf nicht etwas für den einen wahr und für den andern falsch sein; nur in der Erfassung der Wahrheit können und müssen sich die Menschen je nach dem Maße ihrer Anlagen unterscheiden. Was der Arme an Geist

Digitized by Google

nur als Tatsache hinnimmt und in seiner Weise verwertet, das muß der Philosoph in seinem ursächlichen Zusammenhang und praktischen Wert ergründen und fürs Leben fruchtbar machen. Und damit er nicht in ihrem Vollbesitz stabil werde und erstarre, muß die Wahrheit dem Denken eine unendliche Aufgabe stellen mit unendlicher Beseligung als Lohn; denn die Ketten der Erdenschwere könnten zu leicht von der endlosen Arbeit ihrer Aneignung abschrecken. Schopenhauers Scheidung zwischen philosophischer- und Volksmetaphysik (Religion) ist darum ein Unding und riecht stark nach der Studierlampe, umqualmt von dem Weihrauchduft der Selbstberäucherung. „Eine eigentümliche Wahrheit, die nur für etliche 20 oder 30 bestimmt ist." Jean Paul. Das ist eben das Großartige an der Wahrheit, daß sie für alle ist und für jeden vollhinreichend in seiner Weise. Alle sollen nach Bedürfnis aus dem Strome trinken, der durch die Mitte des Gottesgartens fließt.

Und weil die Wahrheit wegen ihrer absoluten Allgemeinheit zu weit und zu tief ist, als daß ein Mensch trotz lebenslänglichen, angestrengtesten Studiums sie allseitig erfassen könnte, darum muß er die Resultate seiner Forschung ins Leben stellen und es sich gefallen lassen, wenn das rückhaltlose Ziehen der Konsequenzen sie stark beschneidet. Man nehme beispielsweise Kants ideal gedachten kategorischen Imperativ: Wie viele werden um seinetwillen Leiden, Verfolgung oder gar den Tod auf sich nehmen? Das Leben ist nun einmal Zweck der Wahrheit, und soll sie diesen Zweck erfüllen, dann muß sie jede Geistesrichtung und Lebenslage befriedigen und alle Konsequenzen aushalten, die das Leben aus ihr zieht; denn die Wahrheit schafft auch ganze Menschen.

Wahres Leben ist größtmögliche Entwicklung aller menschlichen Fähigkeiten zum Zwecke einer harmonischen Persönlichkeit, deren ewiges Urbild die persönliche Wahrheit selbst ist. Darum darf sie auch nie einseitig sein und Verstand oder Herz allein befriedigen, sondern muß alle Anlagen einheitlich zu bilden und zusammenzuschließen imstande sein. Harmonie und Friede durch siegreiche Überwindung der Gegensätze: Das ist Ideal und Ziel alles Lebens, und aller Streit und Zank, alle Unruhe und Unbefriedigung kommen in letzter Linie von übermäßiger Betonung einer Seite der Wahrheit und widerrechtlicher Betätigung

Digitized by Google

einer Kraft. Jeder Fähigkeit entsprechen gleichartige Bedürfnisse sowohl bei dem, der sie besitzt, als bei dem, der ihrer entbehrt, entweder zur Entwicklung der Betätigung oder zur Ergänzung. So sollen sich alle wie Brüder zusammenschließen in dem Streben nach möglichstem Vollbesitz der Wahrheit. um ein ihr entsprechendes Leben der Glückseligkeit zu führen. So ist dem Menschen der Drang nach Verobjektivierung seiner Gedanken angeboren, sei es, daß er sie nun in was für einer Kunst immer darstellt oder daß er sie selbst plastisch als von andern hervorgebracht schauen will. Wie nun die Wahrheit dem Künstler ein unendliches Objekt als Gegenstand der Bearbeitung bieten muß, so auch dem Laien eine anschauliche Wiedergabe der Ideen. Es ist darum im höchsten Grade kurzsichtig und einseitig, dem Menschen den äußeren Kultus entziehen zu wollen. Das Äußere kann leicht zum Feind der Innerlichkeit werden; aber das liegt nicht an ihm selbst, sondern an der Schwäche der Menschen, die gar zu gern bei diesem stehen bleiben, ohne es als Ausfluß der Innerlichkeit zu betrachten. Es folgt daraus nur, daß die ganze Wahrheit immer von neuem von den verschiedensten Standpunkten aus vorgetragen und eingeschärft werden muß. Überhaupt darf eine äußere Erscheinung ebensowenig wie die Blume von den Wurzeln ihrer Lebenskraft getrennt und für sich betrachtet werden, sondern in dem Morgenrot der geistigen Geburt immer wieder jung und frisch aus ihren Gründen jugendkräftig zu Licht und Leben erwachen. Die Wahrheit, in dieser Beleuchtung betrachtet, entscheidet bald den religiösen Standpunkt einerseits und gibt auch andererseits den richtigen Plan zum Aufbau einer harmonischen Weltanschauung in die Hand. Und wenn wir erst zu dem Streben nach einem unendlichen Lebensinhalt kommen! Es läßt sich nicht aus der Welt schaffen mit dem kategorischen Machtwort: es gibt keine Unsterblichkeitssehnsucht oder durch die Behauptung, sie sei eine pathologische Krankheitserscheinung der christlich-abendländischen Menschheit. Auch sie und gerade sie will erklärt und befriedigt sein, weil an ihr das Leben von Millionen hängt. In der behaglichen Gelehrtenstube läßt sich leicht ein System zusammenschmieden, aber in der großen Welt draußen, angesichts des wildzerrissenen Völkerlebens und der dunklen Wege des Menschenschicksals, da läßt es uns im Stiche.

Digitized by Google

Solange das Leben — Leben ist, hat die Wahrheit ihm zu dienen und es als letztes Kriterium gelten zu lassen.

Dieser Dienst ist aber kein Frondienst, sondern ein Dienst der Kindschaft in Liebe. Unter dem finstern Wehen der Nordstürme blühen nicht die Blumen, sondern nur beim Sonnenblick der Liebe. Gerade weil die Wahrheit sprießendes, sprossendes Leben ist, ist sie auch Liebe, Liebe in der Saat, Liebe im Wachsen, Liebe in der Ernte. Bis zur Selbsthinopferung, bis zum Tode am Kreuze muß sie in ihrer Mitteilung gehen, die Flammenzungen der Liebe müssen Licht bringen in die Finsternis und Lebenswärme in die erstarrende Winterkälte, auf daß die Erkenntnis wachse und der gleiche Trieb erwache und so fort, bis die Menschheit sich zu Brüdern zusammengeschlossen, um das selige Leben der Gottheit selbst zu leben. Das ist das Ideal, und daß wir es nie erreichen, liegt schon in seinem Begriff. Darum ist es Sache der Wahrheit, die im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen. Man hat es unmoralisch gefunden, unser sittliches Handeln durch ein Gesetz mit Lohn und Strafe zu bestimmen; die Erfüllung des Guten um seiner selbst willen, das sei wahre Sittlichkeit. Schön! Als ob das durch das christliche Sittengesetz aufgehoben wäre! Im Gegenteil ist es sein Ziel und Zweck. Was soll aber mit den Menschen geschehen, die sich zu diesem idealen Flug nicht erschwingen können? Das Leben, das Leben! Deshalb sucht die Wahrheit mit Mutterliebe die Wahl durch Versprechung von Lohn und Androhung von Strafe dem Menschen zu erleichtern.

„Und bist du nicht willig,
So brauch ich Gewalt." Göthe.

Aber es ist nicht die Gewalt des Todes, die Strafe der Vernichtung, sondern Gewalt und Strafe der Liebe und des Lebens. Diese Anschauung wirft auch ein interessantes Licht auf das Höllenproblem. Aber auch der Lohn macht die Christen nicht zu Sklaven und Lohndienern, sondern soll sie nur liebevoll einführen, damit sie verkosten, wie süß der Herr ist, um ihn dann zu lieben aus freier Liebe und in reiner Sittlichkeit. Ist die Wahrheit einmal angenommen, dann muß sie auch ihre Lebenskraft zeigen in opferfreudiger Liebe und zwar nicht nur in freier Liebesbetätigung der einzelnen, sondern organisatorisch. Da ist der wunde Punkt aller nichtchristlichen philosophischen- und Religions-

Digitized by Google

systeme. Die Liebe ist der leichteste und untrüglichste Prüfstein und Gradmesser für die Existenz und innere Erfassung der Wahrheit.

So schließen sich Wahrheit, Liebe und Leben aufs innigste zusammen. Die Wahrheit geht aus vom Leben, ist sein innerstes Wesen, seine ganze Fülle. Das Leben ist nur Leben durch die Wahrheit und umfaßt sie darum mit unendlicher Vaterliebe, beide für sich und doch nicht getrennt, zusammengehalten und wesenhaft vereinigt durch die Liebe: Vater, Sohn und hl. Geist. Das ist der dreifache Strahlenkranz, der allein geeignet ist, Licht und Wärme in das Erdendunkel zu bringen, und damit Leben, wahres Leben, nach dem jede Kreatur sich sehnt und um das kein Jahrhundert mit mehr Kraft und Mut gerungen, als das vergangene. Möge die Sonne des dreieinigen Gottesbegriffs ihm endlich wieder aufgehen, denn dieser Mut und diese Kraft sind wahrlich eines bessern Zieles würdig. Jos. Laurent.

XXXII.

Weihnachtslieder aus Tirol.

Mitgeteilt von E. K. Blümml (Wien).

(Schluß.)

X.

1. Mitternacht wallet und ringsumher Stille,
Herden nur läuten die Täler entlang
Und wie das einsame Liedlein der Grille
Tönet der wachenden Hirten Gesang;
Plötzlich erglänzt es von himmlischer Ferne,
Wie bei des Morgens hellächelndem Tau
Schimmern die Berge, es schwinden die Sterne,
Licht wird die Gegend, der Wald und die Au.

2. Englische Heere, die steigen hernieder,
Schweben frohlockend im Kreise herum,
Harpfen erklingen und festliche Lieder,
Singen dem Ewigen Freude und Ruhm:
Ehre dort oben und Segen hienieden,
Ehre sei Gott über'm Sternengezelt,
Heil sei den Menschen, es wohne in Frieden,
Wer sich zur Freude die Tugend erhält.

3. Also erklangen die englischen Lieder,
Ringsherum sang sie der Widerhall nach,
Endlich stieg einer der Engel hernieder,
Trat zu den Hirten recht freundlich und sprach:

Digitized by Google

Fürchtet euch nicht, ich verkünde euch Freude,
Gott hat die lange Verheißung erfüllt,
Euren Erlöser, den findet ihr heute
Dort in der Krippe in Windel gehüllt.
4. Fröhlich versammeln die Hirten sich alle,
Danken und eilen zur Krippe geschwind,
Ehrfurchtsvoll traten sie ein in den Stalle,
Finden und grüßen das göttliche Kind;
Friede und Freude kam ihnen entgegen
Mit des Erlösers holdseligem Blick,
Friede und Freude und himmlischer Segen
Kehrte mit ihnen zur Herde zurück.
(1845.)

XI.

Engel. 1a. Gloria, gloria, gloria, gloria!
Gloria, gloria!
Hiesl. Was hör' ich von weiten,
Was soll dies bedeuten?
Engel. Gloria, gloria!
Hiesl. Wer tut mich aufwecken,
Wer will mich erschrecken?
Engel. Gloria, gloria!
b. O förcht' dich nicht, du Hirtenschar,
Dir Freude ich verkünd',
Heut' wird der höchste Gott sogar
Geboren als ein Kind,
Wird eingehüllt in Windelein
Und lieget in dem Krippelein,
O laufet, laufet geschwind.
Steffl. c. Wie, was, wie und was,
Was soll bedeuten das,
Was soll das sein?
Toni. Wer hat heut' um Mitternacht
So ein Freudenfest erdacht,
Daß von Musik und Gesang
Echo tönt die Luft entlang?
Steffl. [: Allgemein :]
Muß heut' der Jubel sein!
E. 2a. Gloria, gloria, gloria, gloria!
Gloria, gloria!
H. Vor allem, ihr Brüder,
Merkt doch auf die Lieder.
E. Gloria, gloria!
H. Von englischen Chören
Gesänge wir hören.
E. Gloria, gloria!
b. O merkt, was euch verkünden wir,
Ihr Hirten, merket all',
Bei Bethlehem dort findet ihr
Ein Kind in einem Stall,
Es ist das wahre Heil der Welt,
Nach dem ihr schon so lang' gezählt,
O kommt und sehet all'.
S. c. Brüder insgemein,
O laßt in Gott uns freu'n,
Heut' ist die Zeit,
T. Welche die Propheten schon
Längst der Welt verkündet war,[1])
Endlich wird das Wort erfüllt,
Unf're Sehnsucht ganz gestillt.
S. Laßt in Gott uns freu'n
Und dankbar sein.
E. 3a. Gloria, gloria, gloria, gloria!
Gloria, gloria!
S. So lasset uns eilen,
Nicht länger verweilen,
E. Gloria, gloria!
S. Was heute geschehen,
Mit Augen zu sehen.
E. Gloria, gloria!
b. Ja, eilet hin zum Krippenthron
Im offnen Stalle dort,
Den eingebornen Gottessohn,
Den findet ihr alldort,
Bei Ochs und Esel in der Not
Liegt selbst der wahre Mensch und Gott,
Erfüllt ist heut' das Wort.

1) So die Hdſ.; das richtige ist wohl: Welche von der Prophetenschar / längst der Welt verkündet war, oder: Welche die Propheten schon / längst der Welt verkündet an.

Digitized by Google

S. c. Kindlein sei gegrüßt,
Der du Erlöser bist
Der armen Welt,
Glaubend beten wir dich an
Als den wahren Gottessohn,
Weil du unf're Sünd beweinst,
In der Armut du erscheinst;
Deine Gnad' verleih'
Und uns verzeih'. (1845.)

XII.

1. Hört Jubelgetöne erklingen
In der Höh'
Und durch alle Lüfte singen
In der Näh':
Sit deo gloria!
Und der Frieden
Sei hienieden
Allen Menschen fern und nah'.

2. Hört dort der Hirten Schalmeien
Von den Höh'n,
Die Vögel, den Kuckuck schreien
Heut' so schön.
In dieser Freudennacht
Seht ihr Flimmer
Dort und Schimmer,
Mond und Stern' in ihrer Pracht.

3. Drum laßt die Trompeten schallen
Weit und breit
Und lasset die Pauken erhallen
Festlich heut',
Stimmt ein in'n Engelgesang;
Berg' und Felder,
Flur und Wälder
Jauchzet auf im Jubelklang.

4. Gekommen vom himmlischen Sale
Ist dies Kind
Zu unserem Jammertale.
Für die Sünd'
Ist heute der Heiland der Welt
Arm und bloß.
Im Mutterschoß
Liegt, der alle uns erhält.

5. Vor dem alle Könige beben
In der Pracht,
Der Kronen und Zepter kann geben
Und die Macht
Auch wieder nehmen kann,
Liegt im Stalle,
Er, dem alle
Auf der Erde untertan.

6. Drum eifrige Seelen eilet,
Kommt zum Herrn,
Er erscheinet als Kind, o verweilet
Bei ihm gern
Mit Herzensinbrunst hier,
Auch du Sünder
Eil' nicht minder,
Sieh', der Heiland winkt auch dir.

7. Was hat dich, o Heiland, bewogen,
Göttlich Kind,
Daß du zu uns Menschen gezogen
Für die Sünd'
Von deines Vaters Thron;
Laß' dich küssen,
Laß' dich grüßen
Als den wahren Gottessohn.

8. Wie ist unser Herz entzücket
Inniglich,
Sobald wir dich, o Jesu, erblicket,
Kindlein dich,
Du unser Trost und Freud';
Neues Leben
Wirst du geben,
Von uns nehmen alles Leid.

9. O sag' uns, was willst du für Gaben,
Sage doch,
Zum Opfergeschenk von uns haben,
Sage noch;
Das Herz, das opfern wir,
O entzünde
Und verbinde
Es in Ewigkeit mit dir. (1845)

XIII.

1. Auf, auf, o ihr Hirten, erwachet vom Schlummer,
Erfreut euch und leget jetzt ab allen Kummer,
Wir sind heut' als Boten vom Himmel gesandt
Und machen euch freudige Taten bekannt.

Digitized by Google

Hört Hirten, hört Brüder,
Ja höret uns heut',
Hört Musik und Lieder,
Mit uns euch erfreut.

2. Die Ehre sei Gott auf dem himmlischen Throne,
Den Menschen sei Friede voll Heil und voll Wonne,
So singet der Himmel, so jauchzet die Welt,
Dem Höchsten zum Ruhm, hoch über'm Sternengezelt.
Hört Engel, sie singen
Auf himmlische Weis',
Das Gloria erklingen
Dem Schöpfer zum Preis.

3. Was jeher so viele geliebte Propheten
Der Welt für die Zukunft mit Wahrheit erzählten,
Dies künden wir an, daß es heute geschieht,
So höret uns, Hirten, und nicht von uns flieht.
Was ist denn geschehen
Die heutige Nacht,
Gebt euch zu verstehen,[1])
Was Gott hat erdacht.

4. Die Schrift der Propheten jetzt ganz zu erfüllen,
Laßt Gott seinen Sohn in die Menschheit sich hüllen,
Zu tilgen verdorbenen Menschen die Schuld
Und wieder zu bringen Versöhnung und Huld.
Wir haben vernommen,
Darum euch erfreut,
Gott will zu uns kommen,
Er kommet noch heut'.

5. Er wird in dem Stalle bei Wethlehems Toren
Von der allerreinsten Jungfrau geboren,
Es liegt in der Krippe das heiligste Kind,
So eilet, ihr Hirten, und sucht es geschwind.
So lasset uns eilen
Nach Wethlehem hin,
Nicht länger verweilen,
Dort finden wir ihn.

6. So eilet nun hin, den Weltheiland zu grüßen,
Fallt eu'rem Erlöser demütig zu Füßen
Und bietet zum Opfer die Herzen ihm an
Und staunt, was die göttliche Liebe ersann.
So tun wir denn alle,
Wie's jeder kann,
Das Kindlein im Stalle
Erfreut beten an. (1845.)

XIV.

1. Der Tag ist nun gekommen,
Nach dem schon längst die Frommen
Geseufzt mit stillem Harren
In vielen hundert Jahren;
O Tag des Jubels und der Freud',
Des Trosts und der Glückseligkeit,
Da Gott seinen Sohn geschicket,
Der die ganze Welt beglücket,
Als ein unmündigs Kind,
Daß einst tilgen wird des Adams Sünd';
O, Engelchor, tritt nun hervor
Und zeig' uns an den Gottessohn.

2. Sag', wo ist sein Palaste,
Wo seine Ruh' und Raste,
Wo sind die Edelknaben,
Die ihren König laben,
Wo ist sein prächtigs Gologeschmeid',
Wo ist sein glänzends Perlenkleid?
Ach, was blickt mein Auge dorten,
Armut, Not an allen Orten,
Sein Palast ein finst'rer Stall,
Den der Wind durchwehet überall,
Ein stroh'nes Brett sein Federbett,
Ein Esel und Rind sein Hofgesind'.

1) macht euch verständlich.

Digitized by Google

3. O, ihr Bethlehemitten,
Hilft bei euch gar kein Bitten,
Vergönnt ihr keine Herbrig
Eu'rem Monarch' und König,
Seht, wie er vor Kälte krümmet sich,
Ach, wie er weinet bitterlich;
Trage Himmel du Erbarmen
Mit dem lieben, kleinen Armen,
Sieh der lieben Eltern Herz,
Schon zerfließt in mitleidsvollem Schmerz;
Den Cherubim und Seraphim,
Dein Engelheer schick' eilends her.

4. Sie fliegen schon hernieder
Und singen Jubellieder;
In Staub dahingesunken,
Von Himmelswonne trunken,
Welt, eifert jeder für und für,
Das Kind zu ehren nach Gebühr!
Auch uns allen hier auf Erden
Fried' und Freude solle werden,
Die des guten Willens sind
Und mit Inbrunst küssen dieses Kind;
O göttlichs Kind, o Herzenskind,
Von allen bist du heut' gegrüßt.

5. Dich jetzt umschweben Engel,
Sieh nicht auf unf're Mängel,
Wenn wir zu dir hintreten,
Dich ehrfurchtsvoll anbeten
Und dir als eine Opfergab'
Hinlegen unf're ganze Hab';
Gut und Blut und Leib und Leben
Wollen wir zur Schenkung geben
Und das Herz, so gut es ist,
Wenn du doch damit zufrieden bist.
O, nimm es an von jedermann,
Nimm dieses Pfand von unf'rer Hand.
(1845).

XV.

1. Ei, liebe Brüder, wachet auf,
Welch' lieblich heller Schein
Zieht sich jetzt dort am Berg herauf,
Was muß doch dieses sein?
Horcht, wie es dort so freundlich klingt,
Ich glaub' wohl gar, ein Engel singt;
Es leuchtet mit so heller Pracht
Jetzt mitten in der Nacht.

2. Es klingt so freundlich in der Näh',
Horcht, welch ein schönes Lied:
Gott sei gepriesen in der Höh',
Den guten Menschen Fried',
Hört, ich verkünd' euch große Freud',
Der Heiland ist geboren heut',
Geht nur dort zu dem Stalle hin,
Ihr werdet finden ihn.

3. Ei, horcht nur, was der Engel spricht,
Laßt uns zum Stalle geh'n,
Umgürtet euch und säumet nicht,
Dies Wunderding zu seh'n;
Ein jeder gebe etwas her
Und keiner aus uns gehe leer,
So laßt uns jetzt in Frieden zieh'n
Dort zu dem Stalle hin.

4. Wie arm doch diese Leute sind
Und doch sind sie so froh,
Hier in der Krippe liegt das Kind
Auf diesem schlechten Stroh
In Armut und in größter Not,
Kein Hausgerät, kein Kleid, kein Brot,
Kein Obdach schützt das liebe Kind
Vor Kälte, Schnee und Wind.

5. Seht, dieses Kind ist Gottes Sohn,
Der Heiland dieser Welt,
Er hat bei seiner Ankunft schon
Die Armut auserwählt,
Er will beglücken alle euch,
Er schließt nun auf das Himmelreich,
Er büßet für des Menschen Sünd'
Schon hier als liebes Kind.

6. Der ist's, von dem geschrieben steht,
Daß er sein Volk befreit,
Daß er von Davids Stamm ausgeht
Und kommt von Ewigkeit,
Er ist der starke Friedensbot',
Der sieget über Höll' und Tod,
Er bringt uns Schonung, Gnad' und Huld
Und zahlet unf're Schuld.

7. O liebes, holdes Jesulein,
Sei uns willkommen hier,
Laß uns dir anempfohlen sein,
Um dieses flehen wir,

Digitized by Google

Beschütze uns doch jederzeit,
Schenk' uns Gedeih'n und Fruchtbarkeit
Und wenn du einst kommst zum Gericht,
O, dann verstoß' uns nicht. (1845).

XVI.

1. Die Morgenröte lacht
In Mitternacht,
Ein Gnadentag anbricht
Mit Himmelslicht,
Es glänzt ein Kindelein
So schön wie Sonnenschein,
Es ist der Gottessohn
Vom Himmelsthron.

2. Ein Engel in der Luft
Den Hirten ruft:
Nach Bethlehem geschwind,
Dort sucht das Kind!
Und Engel ohne Zahl
Umgeben jetzt den Stall,
Vereinen ihre Stimm',
Lobsingen ihm.

3. Die Hirten eilen froh
Und seh'n auf Stroh
Das Kindlein, eingehüllt,
Es lächelt mild,
Sie beten kniend an
Den wahren Gottessohn
Und geben einen Kuß
Zum ersten Gruß.

4. Die Sonne dreifach scheint
Ihr Lob vereint;
Der einst das Wesen gab,
Der steigt herab;
Ihr Berge neiget euch,
Ihr Klippen werdet weich,
Von Berg, von Wald und Tal
Sein Lob erschall'.

5. Auf Wiesen weicht der Schnee,
Grünt Gras und Klee
Und Blumen allerhand
Bedeckt das Land.
Ihr Rosen und Gebüsch,
Ihr Lilgen blühet frisch,
In holdem Frühlingsglanz
Verhüllet ganz.

6. Was nur auf Erden lebt,
Die Luft erhebt
Und was im Wasser schwimmt,
Sein Lob anstimmt,
O Mensch, du lobst ihn nicht,
Der deine Ketten bricht
Und öffnet dir dafür
Die Himmelstür.

7. Von Auf- bis Niedergang
Tönt Lobgesang,
Singt, was die Zung' vermag.
Am Ehrentag:
Ehr' Gott im Himmelssaal
Und Fried' den Menschen all,
Lob, Dank und Herrlichkeit
In Ewigkeit. (1845.)

XVII.

1. Mit was jubelvollen Freuden
Singt die munt're Engelschar,
Da die Hochgebenedeite
Den Weltheiland uns gebar,
Alles singt und erklingt,
Höchste Ehr' sei Herr nur dir,
Fried' und Freud' sei allzeit
Guten Menschen hier.

2. Armen Hirten, armen Leuten
Wurd' ein Engel gleich gesandt,
Dieses Wunder anzudeuten,
Plötzlich er vor ihnen stand.
Förcht euch nicht, dies er spricht,
Große Freud' ich euch verkünd',
Kommt mit mir, so wie ihr,[1])
Findet dort ein Kind.

3. Voller Freud' die Hirten laufen
[Gleich nach Bethlehem zum Kind],[2])
Das zwei große Tier anschnaufen,
Die noch so barmherzig sind:
Armes Vich[3]) freuet sich
Ihren Schöpfer zu bedien,
Bethlehem, sollst dich schäm,
Hast verstoßen ihn.

1) so wie ihr seid.
2) Von mir ergänzt, da die Hds. 4,2 stehen hat. — 3) Dial. für Vieh.

Digitized by Google

4. Nur getrost ihr armen Hirten,
Gott gibt euch ein' große Gnad',
Weil der König aller Fürsten
Euch zuerst gerufen hat;
Seht, wie Gott leidet Not
Und schlaft dennoch ganz getrost,
Er vergeht, wie ihr seht,
Fast vor Kält' und Frost.

5. Der den Himmel, die Erd erschaffen,
Der voll Macht und Majestät,
Muß in einem Stalle schlafen,
Eine Krippe ist sein Bett,
Armut, Not, Schmach und Spott
Will schon sein' Begleitung sein,
Alle Pracht er veracht',
Darum wurd' er so klein.

6. Weil der Mensch so sehr erarmet,
War bedaurenswert sein Los,
Gottes Sohn hat sich erbarmet
Und verließ des Himmels Schoß,
Kommt vom Reich, wurd' uns gleich,
Nur die Sünde ausgenomm',
Seine Freud' ist allzeit
Nur bei uns zu wohn'.

7. Laßt im Geiste uns hintreten
Mit den Hirten zu dem Kind,
Es mit ihnen anzubeten,
Zu beweinen unf're Sünd'.
Sei gegrüßt und geküßt,
Hochgepriesen und geehrt,
Denn auf dich freuet sich
Lange schon die Erd'.

8. Ja, die beste Opfergabe
Wär' für dich ein reines Herz,
Weil wir selbiges nicht haben,
Sind wir voller Angst und Schmerz;
Weil wir all' tief gefall',
So verschmäh' nicht unf're Reu',
Wahres Heil uns mitteil'
Und uns gnädig sei.

9. Wenn du einst am jüngsten Tage
Kommst mit Macht und Herrlichkeit
Und wir Sünder fast verzagen,
Förchten dein' Gerechtigkeit,
Ruf' uns dort mit dem Wort:
Nehmet in Besitz mit Freud'
Jenes Reich, das für euch
War schon lang' bereit. (ca. 1850.)

XVIII.

1. Wie lieblich glänzet heut der Mon,[1])
Er leuchtet wie die Sonn'
Dort an dem Himmelsthron,
Ein heller Stern umstrahlet mich
Und alles, was ich sich,[2])
Scheint mir ganz wunderlich;
Am Himmel glänzt ein Steren,
Er leuchtet uns von ferren,
Er laßt die lichten Strahlen
Zur Erde niederfallen,
Er glänzt so wunderschön
Auf die Stadt Bethlehem.

2. Nun sehet wie ein Sonnenblick,
Wie man es fern erkennt,
Der Berg wie Feuer brennt;
O Brüder, weichet jetzt zurück,
Ein Engel gleich dem Wind
Kommt gegen uns geschwind,
O, laßt uns eilends gehen,
Daß er uns nicht kann sehen!

Was wird doch dies bedeuten,
Man sieht auf allen Seiten,
Wie alles sich erfreut
Bei kalter Winterszeit.

3. Frohlockt, ihr fromme Hirtenleut',
Und fliehet nicht von mir,
Ich bring' euch Botschaft hier,
Daß der Erlöser allbereit
Gekommen in die Welt,
Nach dem ihr lang gezählt;
Das Wort ist Fleisch geworden,
Den Herrn des Himmelsorden,
Den Heiland anzubeten,
Sollt ihr vereint hintreten
Nach Bethlehem in'n Stall
Und ihm zu Füßen fall'.

4. O unerhörtes Freudenwort,
So gehen wir geschwind,
Zu suchen dieses Kind;
Ich sich schon den beglückten Ort,

1) Dial. für Mond. — 2) Dial. für „sehe".

Digitized by Google

Es zeigt der Sternenſtrahl
Ganz nieder auf den Stall,
Er wird uns nicht betrügen,
Dort wird der Heiland liegen;
O kommet, ſehet alle
In einem alten Stalle
Ein zartes Kindelein,
Dies muß der Heiland ſein.

5. Herzliebſtes Kindlein, ſei gegrüßt,
Wir ſuchen heunt nach dir
Und finden dich allhier,
Das Herz vor Freude uns zerfließt,
Weil du uns haſt vermeld't
Den Eintritt in die Welt;
Heut' iſt unſer Verlangen
Nun in Erfüllung gangen,
Du kommſt zu uns auf Erden
Und willſt Erlöſer werden,
Durch dich iſt jetzt das Heil
Der ganzen Welt zuteil.

6. Wir bitten dich um deine Gnad',
O du herzliebſtes Kind,
Verzeich uns unſ're Sünd';
Wir wiſſen, daß, o Herr und Gott,
Du uns einſt richten wirſt,
Bald uns der Tod abführt;
Zeig' dort auch deine Güte,
Erhöre unſ're Bitte,
Sieh nicht auf unſ're Mängel,
Führ' uns durch deine Engel,
Uns in den Himmelsſaal,
Wie heut' zu dir in'n Stall. (ca. 1850.)

XIX.

1. Auf, auf, ihr Hirten, wachet auf,
Es iſt ſchon heller Tag,
Nach Bethlehem ein jeder lauf',
Hört, was ich euch vortrag':
Viel Scharen der Engel,
Voll Jubel und Freud',
Sind kommen vom Himmel
Auf unſere Heid',
Sie ſingen, Gott ſei in der Höhe geehrt,
Zugleich auch der Frieden den Menſchen auf Erd',
Gott in der Höhe ſei geehrt,
Der Frieden den Menſchen auf Erd'.

2. Die Muſik hat mir gfallen wohl,
Hab's nie dergleichen ghört,
Ich wär' auch ſelbſten freudenvoll,
Wann's nur hätt' länger gwährt;
Viel Geigen und Pfeifen,
Trompeten, Schalmei
Erſchallen in Lüften,
Hör' Pauken dabei,
Viel liebliche Gſänglein von himmliſcher Stimm'
Uns kommen zu Ohren, zu Herzen und Sinn,
Es ſchiene als wär' gar die Erd'
In ein Himmel ſelbſten verkehrt.

3. Die Engel uns den Fried' verkünd'
Aus ihrem reinen Mund,
Ein Kindlein uns geboren ſei [1])
Wohl um die zwölfte Stund',
So unſere Sünden
Und Schulden bezahlt,
Uns Menſchen erlöſet
Von hölliſcher Gwalt,
Zu Bethlehem werden wir finden das Kind,
Im Stall ſoll es liegen bei Eſel u. Rind
Und in ſchön' Windlein gewickelt ein,
Daß ſoll unſer Heiland ſein, ja ſein.

4. So kommt und nehmt ein Opfer mit
Für d' Mutter und für's Kind,
Ein feiſtes Lamplein reut euch nit,
Nehmt's beſte, ſo ihr find't;
Kommt alle, dem Kindlein
Ein Opfer gewährt,
Der göttliche Heiland
Iſt alles wohl wert,
Wer aber ſonſt nichts hat, der ſchenk' ihm ſein Herz,
Und auch nur keiner ſein' Ankunft nicht verſcherz;
Und ſeht dort liegen das Kind im Stall,
Ein jeder vor ihm niederfall.

1) Urſprünglich wohl: Daß uns geboren ſei ein Kind.

Digitized by Google

5. Sei tausendmal, ja ohne Zahl
Gegrüßt, o Jesulein,
O göttlichs Kind, allda im Stall,
Bring' dir ein Lampelein;
O Jesulein, ewiger,
Göttlicher Sohn,
Wir ehren demütig
Und beten dich an,
Der du uns bist kommen vom himmlischen Saal
Und liegest verlassen ganz arm in dem Stall;
Wir bitten, uns die Gnad' verleih',[1])
Zu sehen dich im Himmelreich.
(ca. 1850).

XX.

1. O Nacht voll Glanz und Schimmer,
O wunderschöne Nacht,
So strahlen Sonnen nimmer,
Arm ist des Tages Pracht;
Es singen Engelchöre,
Der Hirt hört staunend zu:
Gott in der Höh' sei Ehre
Und frommen Herzen Ruh'.
2. Auf Bethlehems stillen Auen,
In einem Stall auf Moos
Kannst du ein Kindlein schauen
In heil'ger Mutter Schoß,
Es ist der Herr der Erde,
Nahm an die Knechtsgestalt,
Auf daß erlöset werde
Der Mensch aus Feindsgewalt.
3. Den, dessen höchstem Willen
Dient jede Kreatur,
Den Engel preisen, hüllen
Ein schlechte Windeln nur;
Er hat statt Glanz und Ehren
Die Armut auserwählt,
Um uns dadurch zu lehren,
Sein Reich sei nicht die Welt.
4. O Uebermaß der Freuden,
Dich spricht die Zunge nicht,
Bald leuchtet auch den Heiden
Das wahre Glaubenslicht,
Die grauen Nebel schwinden,
Des Götzendienstes Wahn,
Und Lehr' und Wunder künden
Des Heiles Botschaft an.
5. Schlaf sanft in deiner Wiege,
Erlöser, göttlichs Kind,
Seht ihr, wie seine Züge
Voll milder Hoheit sind;
Laßt Lob und Preis ihm singen
Heut' mit der Engelschar
Und reine Herzen bringen
Als eine Gabe dar.
(ca. 1850).

XXI.

1. O freudenreiche Nacht,
Du hast uns Trost gebracht
Vom Himmelsthron;
Der Liebe Wundermacht
Hat ihn so weit gebracht,
Daß Gott als Mensch erscheint,
Als Kindlein weint.
2. Sich[2]) nur das Kindlein an,
Was hat's dir leids getan,
So sehr betrübt;
Wie es vor Kälte starrt,
Liegt auf dem Stroh so hart,
O Sünder, nur für dich
Liegt er beim Vich.[3])
3. Für dich liegt er allhier,
Die Händlein winken dir:
Komm' her zu mir!
Nimm's Kind in deine Arm',
Am Herzen mach' ihm warm,
Vor Freuden ganz entzückt,
An's Herz gedrückt.
4. Die Liebe hat gesiegt,
Da, wo mein Jesus liegt,
Wirf ich mich hin;
Ich fall' auf meine Knie:
O du, verlaß mich nie,
O Jesu, mir verzeih,
Mir gnädig sei!

1) Dial. verleich, dann reiner Reim.
2) Dial. = sieh. — 3) Dial. = Vieh.

5. Dich, Jesum, lieben will,
Mein Herz mit Lieb' erfüll',
Dir bleib' ich treu;
Das Kindlein lächelt schon
Und schaut mich lieblich an,
O Kindlein, du verzeih'st,
Mir Gnad verleih'st.

6. Nun Kindlein hab' ich dich
Und drück' dich fest an mich,
O Jesulein,
Zu tausendmal gegrüßt,
Zu tausendmal geküßt,
Gedrückt an meine Brust,
O Herzenslust. (ca. 1860.)

XXII.

1. Ihr Kinderlein kommet,
O kommet doch all',
Zur Krippe herkommet
In Bethlehems Stall
Und seht, was in dieser
Hochheiligen Nacht
Der Vater im Himmel
Für Freude uns macht.

2. O seht in der Krippe
Im nächtlichen Stall,
Seht hier bei des Lichtleins
Hell glänzendem Strahl
In reinlichen Windlein
Das himmlische Kind,
Viel schöner und holder,
Als Engel es sind.

3. Da liegt es, ach, Kinder,
Auf Heu und auf Stroh,
Maria und Josef
Betrachten es froh,
Die redlichen Hirten
Knien betend davor,
Hoch oben schwebt jubelnd
Der Engelein Chor.

4. Manch' Hirtenkind tragt wohl
Mit freudigem Sinn
Milch, Butter und Hönig
Nach Bethlehem hin,
Ein Körblein voll Früchte,
Das purpurrot glänzt,
Ein schneeweißes Lämmlein,
Mit Blumen bekränzt.

5. O beugt wie die Hirten
Anbetend die Knie,
Erhebet die Händlein
Und danket wie sie.
Stimmt freudig, ihr Kinder,
Wer soll sich nicht freu'n,
Stimmt freudig zum Jubel
Der Engel mit ein.

6. O betet, du liebes,
Du göttliches Kind,
Was leidest du alles
Für unsere Sünd',
Ach, hier in der Krippe
Schon Armut und Not,
Am Kreuze dort gar noch
Den bitteren Tod.

7. Was geben wir Kinder,
Was schenken wir dir,
Du bestes, uns liebstes
Der Kinder dafür?
Nichts willst du von Schätzen
Und Freuden der Welt,
Ein Herz nur voll Unschuld
Allein dir gefällt. (ca. 1860.)

W. Pailler, Weihnachtlieder und Krippenspiele aus Oberösterreich und Tirol. I (1881), 92 f, Nr. 87 aus Oberösterreich.

XXIII.

Vom hl. Josef, als er eine Herberge suchte.

1. Nun es nahen sich die Stunden,
Daß meine Braut, des Herrn Magd,
Werden soll von dem entbunden,
Den sie in dem Leibe tragt;
Aber wo soll sie gebären
Ihr herzliebstes, göttlichs Kind,
Wo soll ich mit ihr einkehren,
Daß ich eine Herberg find'?

Digitized by Google

2. Ich will nachher[1]) Bethlem gehen,
Denn mein' Vaterstadt ist dort,
Sie wird mir ja offenstehen,
Als der mir bestimmte Ort;
Ach, ich rufe schon von weiten:
O, ihr Bürger, liebe Freund',
Nebst so vielen ander'n Leuten,
Nehmt mich auf, ich bin kein Feind.

3. Es will jener zu euch kommen,
Nach dem so viel hundert Jahr'
Schon geseufzet alle Frommen
Mit Begierde immerdar;
Ach, es läßt sich niemand hören
Und die Tore sind schon zu,
Sich kein Bürger mehr läßt stören
In der Arbeit oder Ruh'.

4. O, ihr Bürger, ist denn keiner
Bei euch in der ganzen Stadt,
Der sich itzt erbarmet meiner
Und für mich ein' Herberg hat?
Wenn ihr mich nicht wollt anhören,
Seid doch gegen jene mild,
Die den Heiland soll gebären,
Denn ihr' Zeit ist schon erfüllt.

5. Ach, das Tor bleibt mir verschlossen
Und mein Bitten hat kein' Macht,
Überall werd' ich verstoßen
Und zwar schon bei finst'rer Nacht;
Alle Lieb' ist hier erstorben
Gegen die, so dürftig sind,
Der kein Geld und Gut erworben,
Hier gewiß kein Wohnung find't.

6. Zu wem soll ich mich begeben,
Der ich hier verwiesen bin?
Wer wird mir ein Auskunft geben?
Ich weiß nicht, wo aus, wo hin.
Gott sei Lob, dort in der Ferne
Zeiget sich ein offner Stall,
Dahin leitet mich, o Sterne,
Denn ich hab' kein' and're Wahl. (ca. 1860)

Vgl. W. Pailler a. a. O. II (1883), 36 f., Nr. 375 aus Oberösterreich.

XXIV.

1. Heut schlafts mir halt gar nöt ein,
Heint ist a fröhla[2]) Nacht,
Ich sags wohl a,[3]) gelt Brieberlein,
So war kein Bueß die Wacht,[4])
Die Schafe machen ihren Scherz,
Sie spring bald auf, bald unterwerts,
Das Ding, sag ich wohl noch einmal,
Kein Nacht hat mir so gfall.

2. Und Brieder ja und ihr habt Recht,
Mich dunkts[5]) a[3]) lustig heint,
Dann ichs lei[6]) gerne wissen möcht,
Was dies für Zeichen sein,[7])
Es klöckt nicht,[8]) daß die Schaf so spring,
Man hört a[3]) schon die Vögel sing,
Völlig alles, was nur leben tut,
Dem ist heut wohl und gut.

3. Mich dunkt, es klöckt[9]) kein Vogel-
O loset,[10]) Brieberlein, [gsang,
Es haben völlig angefang
Zu sing die Engelein;
Das gloria in excelsis sie sing,
Den Hirten neue Botschaft bring,
Nur auf mit Freud', ihr Hirtenleit,
Den Fried verkind' ich euch.

4. Nicht förchtet euch, ihr Hirtenleit,
Es gschichet euch nicht hart,
Ich kind euch an, ein große Freid,
Die allen widerfahrt;
Es ist geborn zu Wethlahem
Messias, zu dem sollt ihr kem,[11])
Ihr werd't ihn finden gwicklet ein,
Liegen im Krippelein.

---

1) Dial. nacha = nach.

2) fröhliche. — 3) auch. — 4) So wäre die Wache keine Buße. — 5) däucht es. — 6) nur. — 7) besser: seind. — 8) es ist nicht genug. — 9) es reicht nicht, es ist mehr als ein Vogelgesang. — 10) horcht. — 11) kommen.

Digitized by Google

5. Brüder, Brüder, habt ihr ghert,[1])
Jezt ist der Wunsch erfüllt,
Jezt ist uns jener schon bescheert,
Nach dem mir[2]) haben zielt,[3])
Jezt nehmt nur Butter, Ar[4]) und Schmalz,
A[5]) Mehl, a Milch und auch a Salz
Und lustiggien [ma][6]) nach Wethlahem,
Das Wunder zu vernehm.

6. Vor Demut mir[2]) dich beten an,
Messias, wahrer Gott,
Mir[2]) zeigen uns dir untertan
Im Leben und im Tod;
Das Opfer ist ein schlechte Gab,
Weil klein war unser Gut und Hab,
So nimms doch von uns Armen an,
O wahrer Gottessohn.

7. Dir, wahrer Gott Israel,
Opfern wirs dir auf
Mit Demut unser Leib und Seel'
Und unser'n Lebenslauf;
Und bald die Stund' zum sterben kommt,[7])
Ach, lasse uns nicht gehn zu Grund,
Mir bitten dich, o großer Gott,
Sei mit uns bis in den Tod. (ca. 1860)

XXV.

1. Bist du endlich angebrochen,
O du Tag der Heiligkeit,
Längst schon warst du uns versprochen,
Nach dir seufzen wir allzeit,
Lang schon lagen wir gefangen
In der dunklen finstern Nacht,
Endlich ist der Tag aufgangen,
Der der Welt das Licht gebracht.

2. Nun erfreuet euch, ihr Väter,
Und frohlockt im Freudenton,
Jetzt ist schon der Menschenretter
Auf die Welt gekommen an;
Jener, den Gott auserkoren,
Uns vom Tode zu befrei'n,
Der ist jetzt zur Welt geboren
Und will unser Bruder sein.

3. Bist du nun hereingetreten
In das arme Tränental,
Um uns Menschen zu erretten
Von dem schweren Sündenfall;
O, wer kann die Liebe fassen,
Daß du dich, herzliebstes Kind,
Hast zu uns herabgelassen
Und nimmst von uns weg die Sünd'.

4. Freuet euch, ihr Menschenkinder,
Seht der Heiland zahlt die Schuld,
Der Gerechte, auch der Sünder
Findet bei Gott Gnad' und Huld,
Das, was Adam hat verloren,
Schenkt uns Gott durch seinen Sohn,
Welcher heut' zur Welt geboren,
Sehet nur das Kindlein an.

5. Blick' herab vom Himmelsthrone,
Vater der Barmherzigkeit,
Sieh, nun da an deinem Sohne
Ist die ganze Welt erfreut;
Himmelsgeister kommt von oben,
Helfet uns den Höchsten preisen,
Um nach Würde ihn zu loben
Und gebührend Ehr' erweisen.

6. Liebstes Kindlein sieh', wir alle
Beten dich mit Ehrfurcht an,
Wie die Hirten einst im Stalle
Bei der Krippen dort getan;
Auch mit kindlichem Gemüte
Opfern wir dir Herz und Sinn,
Um zu danken deiner Güte,
Nimm uns selbst zum Opfer hin.

7. Wann wir einst von dieser Erden
In das Vaterland hingeh'n,
Und vor dir erscheinen werden,
Wo wir dich als Richter seh'n,
O, dann wollst du uns verschonen,
Nicht gedenken unserer Sünd',
Laß' uns auch bei dir dort wohnen,
Bester Heiland, liebstes Kind. (ca. 1860)

---

1) gehört. — 2) wir. — 3) der unser Ziel war. — 4) Eier. — 5) ein. — 6) gehen wir. — 7) Dial. kummt ausgesprochen.

Digitized by Google

XXVI.

1. Saget uns, o werte Brüder,
Was mit uns anheut geschieht,
Seht, ein Engel schwebt hernieder,
Kommt, verberget euch und flieht. —
Zaget nicht, ihr guten Männer,
Freuet euch und seid getröst',
Denn geboren ist jetzt jener,
Der die ganze Welt erlöst.

2. Wie, Messias sei gekommen
In des Himmels Feierlichkeit,
Hat auf Erden Platz genommen,
Der das Menschengschlecht erfreut,
Er ist nun hereingetreten
In die hochbedrängte Welt,
Dessen Ankunft die Propheten
Unsern Vätern vorerzählt?

3. Wo wird dieses Kind geboren,
Bei wem kehrt Messias ein,
Welches Ort ward auserkoren
Seine Vaterstadt zu sein? —
Dort zu Bethlahem im Stalle
Liegt der höchste Gottessohn,
Eilet hin und betet alle
Euern Gott und Heiland an.

4. Soll der Herr Himmels und Erden,
Der die Welt erlösen wird,
Aus der Stadt verstoßen werden,
Dem ein Königssaal gebührt?
Wird dann der so schlecht empfangen,
Den wir schon viertausend Jahr'
Gehofft, gewartet mit Verlangen
Und dann heut' geboren war?

5. Jeder wird sich kindlich freuen,
Der Gefühl im Herzen hat,
Und den Höchsten venedeien
Für die große Liebestat,
Gott soll stets gepriesen werden
In des Himmels Herrlichkeit
Und den Menschen sei auf Erden
Wohlfahrt und Zufriedenheit.

6. Laßt uns mit entzücktem Geiste
Gleich nach Bethlehem hingeh'n,
Da der Engel uns verheißte,
Daß wir dort den Heiland seh'n,
Nehmet auch von allen Dingen,
Was zuläßt euer Dürftigkeit,
Wann wir ihm ein Opfer bringen,
Der wird belohnt in Ewigkeit. (ca.1860)

XXVII.

1. Alles ist ein Vorbild gwesen,
Wo mein Gott ein Wunder tan,
Was vor Zeiten ist gewesen,
Alles zielt auf seinen Sohn,
Alles zielt auf diese Zeiten,
Auf den Heiland dieser Welt,
Tut sich Gott mit Fleisch bekleiden,
O, glückselig meine Seel'.

2. Himmel, tu die Wolken scheiden,
Daß ich tröstlich sehen kann,
Laß' doch meine Augen weiden
Und den Heiland sehen an,
Laß' mich mit den armen Hirten
Fallen auf mein Angesicht
Und alldort die Thränen fließen,
Wo mein Gott, mein Heiland ist.

3. Dieses Kindlein ist vorhanden,
Mit den Windlein angetan,
Wie's die Menschen haben gfunden,
Den wir alle beten an;
Den Maria hat geboren,
Der wird durch des Priesters Gwalt
Von dem hohen Himmel zogen
In der weißen Brotsgestalt.

4. Der hinwegnimmt alle Sünden,
Den man das Lamm Gottes nennt,
Der mit ausgestreckten Händen
Sich zu seinem Vater wend't,
Der tut heut' noch kläglich bitten
Und streckt seine Hände aus,
Daß er uns verzeiht die Sünden,
Opfert Gott das Leben auf.

5. Kommet her, ihr Adamskinder,
Wer von Gott das Leben hat,
Ihr Gerechten und auch ihr Sünder,
Alle könnt' ihr finden Gnad',
Schon es bitten seine Wunden
Und es bittet all sein Blut
Für den Menschen, seine Sünden
Und sein Leiden stehet gut.

Digitized by Google

6. Jesus ist ein schöner Name,
Jesus ist ein süßer Trost,
Der wird euch zu richten kommen
Und mein' Freud' ist viel zu groß,
Wann die Seel' vom Leib wird scheiden
Und muß in die Ewigkeit,
Wird das Herz ganz kraftlos schreien,
Jesu, Jesu, ist mein' Freud'. (ca. 1860)

Betrachten wir die Lieder, welche den Schatz eines Ortes an Weihnachtsliedern darstellen und so einen Begriff von der großen Mannigfaltigkeit, mit welcher das heilige Mysterium von der Menschwerdung unseres Herrn gefeiert wird, geben können, ihrem Inhalte nach, so können wir deutlich drei Gruppen, welche selbst noch Unterabteilungen zulassen, unterscheiden: 1. Herbergslieder, 2. Hirtenlieder und 3. Weihnachtslieder.

An Herbergsliedern findet sich nur eines (Nr. 23), das die Suche des hl. Josef nach einer Herberge zur Darstellung bringt. Zahlreicher vertreten sind die Hirtenlieder, welche, wenn wir ihre Bestandteile ins Auge fassen, folgende Einteilung ergeben: a) Lieder, welche nur die Erscheinungsszene (Erscheinung der Engel und deren Zwiesprache mit den Hirten) behandeln, die Erscheinungslieder (Nr. 3, 7, 9, 13, 26); b) Lieder, welche nebst der Erscheinungsszene noch die Krippenszene enthalten (Nr. 10, 11, 15, 18, 19, 24), wobei auch Maria und Josef redend auftreten können (Nr. 4), die Anbetungslieder; c) Lieder, welche das Tun der Hirten auf dem Felde, aber ohne Engel und ihr Verhalten bei der Krippe beschreiben, die Hirtenlieder (Nr. 5) und d) Lieder, welche das Hineilen zur und das Weilen bei der Krippe darstellen, die Krippenlieder (Nr. 6). Die Darstellung ist entweder rein berichtend (Nr. 4, 7, 9, 10, 11, 13, 26), wobei der Bericht auch nur einer handelnden Person, einem Hirten, in den Mund gelegt zu werden braucht (Nr. 15, 18, 19, 24) oder sie zeigt subjektiven Einschlag, wie in Nr. 3 (Str. 1 nimmt das, was die Engel sagen, voraus; 49 f. wird den Engeln etwas in den Mund gelegt, was nur der Berichterstatter sagen kann), Nr. 5 (im Refrain jeder Strophe werden die Christen aufgefordert, mit in den Dank einzustimmen) und Nr. 6 (Str. 6 f. wendet das Tun der Hirten auf die Menschen an).

Die eigentlichen Weihnachtslieder endlich begnügen sich meist nur mit einer kurzen Andeutung der Geburt des Herrn und ihrer Folgeerscheinungen, ausgenommen Nr. 8 (Herbergs-

Digitized by Google

szene, Geburt, Hirten- und Krippenszene ist verwendet); sie beschäftigen sich vielmehr, daher ihr subjektiver Charakter, mit der Bedeutung, welche die Menschwerdung des Herrn für die Menschen hatte, sie bringen mehr das abstrakte zum Ausdrucke (Nr. 1, 2, 12, 14, 16, 17, 20, 21, 22, 25, 27); sie wenden sich direkt an die Mitmenschen, daß sie zur Krippe eilen mögen, um Jesus anzubeten und ins Herz zu schließen, damit er einst ein milder Richter sei; Jesus wird aufgefordert, die Herzen anzunehmen, mild zu sein am jüngsten Tage und den Himmel aufzuschließen.

Der Unterschied zwischen den Herbergs- und Hirtenliedern einerseits und den Weihnachtsliedern andererseits liegt darin, daß erstere überwiegend Konkretes, Sinnliches in unpersönlicher Art zur Darstellung bringen, daher der geringe subjektive Einschlag und das berichtende Vorgehen, während letztere das Abstrakte, Übersinnliche in durchaus subjektiver Art, die nur wenig Bericht zuläßt, behandeln. Beide Arten der Darstellung sind echt volkstümlich und zeitigen echt volkstümliche Lieder. Von unseren Liedern ist nur eines (Nr. 10), seiner ganzen Art nach, nicht aus dem Volke hervorgegangen, sondern ein Kunsterzeugnis.

XXXIII.

Literatur.

Opera moralia s. Alphonsi Mariae de Ligorio, Doctoris Ecclesiae. I. Theologia moralis. Editio nova cum antiquis editionibus diligenter collata, in singulis auctorum allegationibus recognita notisque criticis et commentariis illustrata cura et studio P. *Leonardi Gaudé* e congregatione Smi Redemptoris. Tomus primus complectens tractatus de conscientia, de legibus, de virtutibus theologicis et de primis sex decalogi praeceptis. Romae ex typographia vaticana 1905. 4°. LXIII, 722 pag. ℳ 9.60 (12 Lire).

Nicht ohne Grund sind mehr denn einmal im Laufe der Zeit, insbesondere aus Anlaß der theologischen Erörterungen über das Moralsystem des hl. Kirchenlehrers Alphons Maria v. Liguori Klagen laut geworden über sinnstörende Druckfehler und Mangel an Genauigkeit in den Zitaten; war es ja doch eine üble Gewohnheit älterer Moralisten, als Einleitung zu jeder Frage eine Reihe verschiedener Meinungen anführen und für jede

Digitized by Google

sich auf Zeugen berufen zu können, sei es mit Recht oder mit Unrecht, eine Gewohnheit, durch welche die Sicherheit und das wissenschaftliche Ansehen der Moraltheologie nicht gefördert worden sind. Nachdem die Söhne des Kirchenlehrers im Haupthause zu Rom (Via Merulana) eine dreibändige Sammlung seiner Briefe ans Licht gestellt, worüber diese Zeitschrift eingehend berichtet hat (Katholik 1891. II, 123—145, 237—254) und nach Herausgabe einer mit Benützung vieler ungedruckter Quellen bearbeiteten Biographie des Heiligen durch P. Berthe (Katholik 1900. I, 369, wollen die Redemptoristen der wissenschaftlichen Welt nun auch jenes Werk in vollendeter Gestalt bieten, mit dem ihr geistlicher Vater zuerst seinen Ruhm begründet hat. Diese Neuausgabe ist das Werk der bereits verstorbenen Redemptoristen Michael Ulrich und Johann Baptist Eichelsberger, von denen jener den Plan zu der Neuausgabe entworfen, dieser dreizehn Jahre unausgesetzter Arbeit der Vergleichung der Texte der angezogenen Schriftsteller gewidmet, während P. Gaudé, volle achtzehn Jahre „nicht ohne Verlust seiner Kräfte und Einbuße seiner Gesundheit" dem Werke geopfert hat.

Die Moraltheologie des hl. Alphonsus befindet sich in den Händen aller Theologen. Sein Moralsystem hat die Genehmigung des Apostolischen Stuhles empfangen. Je weniger sich hierorts Veranlassung darbietet, in theologische Streitigkeiten einzutreten, die man nicht ohne Heftigkeit führt, sei es gestattet, der goldenen Ausführungen zu gedenken, welche Prälat Dompropst Pruner in Eichstätt in seiner Moraltheologie (3. Aufl. Freiburg 1902. I, 67) dieser Frage widmet. Für uns kommt jetzt die neue Arbeit Gaudé's nur nach ihrer kritischen Seite in Betracht. Und da drängt sich dem Leser die bedeutsame Tatsache auf, daß wir es mit einer Leistung zu tun haben, die als aere perennius bezeichnet zu werden verdient. In der Vorrede wird ausführlich darüber Bericht erstattet. Anschaulich schildert Gaudé den Werdegang der verschiedenen Ausgaben der Moraltheologie des Heiligen, welche mit der neunten (1785), der letzten zu Lebzeiten ihres Verfassers, ihren Höhepunkt erreichte. Den Text derselben hat er seiner Neuausgabe zugrunde gelegt, in einigen Teilen aber aus näher entwickelten Gründen auf die siebente Auflage zurückgegriffen. Die Zitate des Heiligen haben eine kritisch genaue Nachprüfung empfangen und wurden zum Unterschied von den

Digitized by Google

unter dem Strich beigefügten eigenen Anmerkungen des gelehrten Herausgebers mit lateinischen Buchstaben über dem Strich beigefügt.

Bei einer bloßen Verbesserung fehlerhafter Zitate läßt Gaudé es nicht bewenden. In der Vorrede gibt er außerdem sehr beachtenswerte Untersuchungen über die Art und Weise der Entstehung falscher Zitate und des Wertes oder Unwertes, den sie besitzen, über den Ausgleich von Stellen, in denen der Heilige sich zu widersprechen scheint, endlich über die Ergänzung der Moraltheologie durch neuere Entscheidungen des apostolischen Stuhles, sei es, daß sie die Ansichten des Heiligen bestätigen oder abändern. Daß der Schatten ungenauer Zitate nicht bloß der Periode des Verfassers der Moraltheologie eigentümlich ist, sondern auch berühmten Theologen der Jetztzeit anhaftet, hat Gaudé an nicht wenigen Beispielen nachgewiesen, und zwar nicht ohne einen Hauch von Schärfe.

So sei die klassische Ausgabe mit ihrer entsprechend schönen Ausstattung und ihrem genauen Druck warm empfohlen, wenn das überhaupt noch notwendig erscheint, nach dem Lob, welches Pius X. in seinem Schreiben an den Herausgeber vom 12. Juni 1905 demselben erteilt hat.

Aachen. A. Bellesheim.

Dr. J. Schuster und Dr. J. B. Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte. Für den Unterricht in Kirche und Schule. Sechste völlig neu bearbeitete Auflage. Erster Band: Das Alte Testament. Bearbeitet von Dr. Josef Selbst. Mit Bildern und Karten 1.—11. Lieferung. Freiburg, Herder 1905. Das ganze Werk erscheint in 2 Bänden oder ungefähr 20 Lieferungen à ℳ 1.—.

Die Herdersche Verlagshandlung hält sich an die Übung, neue Auflagen wissenschaftlicher Werke von aktueller Bedeutung nach dem Hinscheiden der Verfasser nicht in unverändertem Abdruck erscheinen zu lassen, sondern die neue Herausgabe Fachmännern anzuvertrauen, um den veränderten Zeitläuften und Bedürfnissen entsprechend zu verbessern, zu ergänzen und umzugestalten. So ist es auch mit dem oben angezeigten, höchst praktischen Buche nach dem Hinscheiden des ersten Verfassers geschehen und wiederholt sich jetzt nach dem Tode des bisherigen verdienstvollen Herausgebers Dr. Holzammer. Für die neue Auflage sind die Mainzer Exegeten Domkapitular Dr. Selbst zur Bear-

Digitized by Google

beitung des alten Testamentes und Professor Dr. Schäfer desgleichen für das neue gewonnen. Aus den zahlreichen ausgegrabenen Denkmälern und Inschriften der Urzeiten des Orients und den damit verbundenen Forschungen haben sich neue Gesichtspunkte und neue Zeugnisse für die Wahrheit der Offenbarung ergeben; aber auch neue Gegner sind entstanden. Es genügt nur an die Flut von Streitschriften über „Babel und Bibel" zu erinnern. Überdies hat Leo XIII. durch sein Rundschreiben Providentissimus einen neuen Aufschwung der biblischen Studien hervorgerufen. Gründe genug, um die Biblische Geschichte von Schuster einer gründlichen Revision zu unterwerfen. Daß dies in ausgiebiger Weise geschehen, ist aus dem nunmehr vollendeten ersten Bande klar zu ersehen. Ganz neu sind, abgesehen von der über vier Bogen starken Einleitung, in der ein reiches Material über Biblische Geschichte und Wissenschaft verarbeitet ist, eine große Anzahl von Exkursen über die Pentateuchfrage, Echtheit und Glaubwürdigkeit der einzelnen biblischen Bücher, über das Verhältnis heidnischer Mythen (Schöpfung, Sündenfall, Sündflut ꝛc.) zur biblischen Erzählung, über Parallelen und Beziehungen zwischen Profangeschichte und Bibel (man vergl. die Patriarchengeschichte, die Geschichte des ägyptischen Josef, Moses, Josue ꝛc.), Zeitrechnung, Gesetz und Entwickelung u. dgl. (vgl. die Nummern 9) f. 258; 384 f.; 436; 451; 629). Stark vermehrt, verbessert und vertieft sind in Text und Anmerkungen die der Exegese und biblischen Theologie angehörigen Erklärungen z. B. zum Schöpfungsbericht, zur Engellehre, zur Sündfluterzählung, zu den wichtigsten messianischen Weissagungen (wobei manche landläufige, aber nicht genügend begründete Auffassung berichtigt und verbessert ist), zu wichtigen historischen Abschnitten (Geschichte der Könige), zu den prophetischen und didaktischen Büchern (vgl. die messian. Psalmen, Isaias und Daniel). Allenthalben sind die neuen Kontroversen und die betreffende Literatur berücksichtiget. Veraltetes wurde ausgeschieden und dafür Aktuelles eingeschoben. Der neue Herausgeber geht den herrschenden Streitfragen, die teilweise popularisiert bis in die untersten Volksschichten gedrungen sind und viel Unheil gestiftet haben, nicht aus dem Wege, sondern orientiert und stellt, nachdem Unbegründetes widerlegt worden, mit Fachkenntnis die gewonnenen Resultate fest. Dem Geistlichen,

Digitized by Google

Lehrer, gebildeten Laien, der über die einschlägigen Fragen zu praktischen Zwecken orientiert sein will, ersetzt das Handbuch eine Bibliothek von Fachschriften und gibt ihm ausreichende Fingerzeige für eingehenderes Studium. Es kommt für den Hauptinhalt des A. T. einem Handkommentar gleich. Auch die Illustrationen sind fast völlig neu, durchweg vorzüglich gelungen — wie überhaupt die Ausstattung glänzend, — und bieten in allem Wesentlichen dasselbe, was der vor einiger Zeit erschienene „Bilderatlas zur Bibelkunde" von Frohnmeyer und Benziger (Stuttgart, 1905) bieten will. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß die katholische und protestantische Literatur kein ähnliches populär-wissenschaftliches und praktisch angelegtes Bibelwerk besitzt. Möge daher dieses klassische Buch in seiner neuen Auflage wie früher in den weitesten Kreisen Aufnahme finden und insbesondere in den Händen der Geistlichen und Lehrer ein Wegweiser werden, um die Schuljugend und die Erwachsenen in das Verständnis der biblischen Geschichte und ihre erhabenen Wahrheiten mehr und mehr einzuführen. R.

Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt von Ernst Commer, Dr. der Theologie und beider Rechte, k. k. o. ö. Professor der Dogmatik an der Universität in Wien, Mitglied der römischen Akademie des hl. Thomas u. der katholischen Religion. I. Vom Wesen der Kirche. Wien. Mayer u. Cie. 1904. 8°. 250 S. *M.* 3.—.

In sechs Kapiteln behandelt der geistreiche Gelehrte: 1. die biblischen Sinnbilder der Kirche, 2. das innere Wesen der Kirche, 3.—6. ihre Gewalt, Merkmale; ihr Recht ihre Würde. Die hier beleuchteten Fragen sind aus den Lehrbüchern der Apologetik und Dogmatik sattsam bekannt. Was hier aber oft nur kurz und nicht selten mit dürren Worten vorgetragen wird, das wird uns von Prof. Commer als lebensvolles Ganze, in schwungvoller warm kathol. Darstellung, sowie unter ausgiebiger Anwendung der Philosophie und Theologie des hl. Thomas von Aquin geschildert. Der letztere Vorzug ist es, welcher diese Arbeit weit über den Bereich ähnlicher Darstellungen erhebt und ihr dauernde Bedeutung und weite Verbreitung zusichert. Es ist eine wahre Freude, dem Verfasser bei all den geistreichen, im Sinne des Aquinaten gefaßten Beleuchtungen der Lehre über die Kirche folgen zu können. Die Heranziehung der thomistischen Philosophie bei Verwendung der hier unabläßig maßgebenden Grundbegriffe, von denen wir

Digitized by Google

nur Einheit und Schönheit nennen wollen, verleiht der Darstellung eine unerschütterliche Sicherheit. Das in der Vorrede verpfändete Wort, alle Polemik zu vermeiden, hat der Verfasser mit peinlicher Sorgfalt wahrgehalten. Aber gerade die tiefsinnigen Erläuterungen, die er dem hl. Thomas, insbesondere jene über das innere Wesen der Kirche, entlehnt, lassen von selbst im Geiste des Lesers die Frage entstehen, wie es möglich war, daß der Begriff der Kirche in der außerkatholischen Theologie seines erhabenen Inhalts beraubt und gänzlich veräußerlicht wurde. Daß die dogmatischen Ausführungen des Verfassers auch die Lehre vom Rechte der Kirche vertiefen, lehrt der fünfte auf den neuesten Kundgebungen des apostolischen Stuhles sich aufbauende Abschnitt. Wir bekennen freimütig, daß uns hier eine von warmer Begeisterung durchwehte Schilderung der Bedeutung des Primats entgegentritt, wie man sie sonst nicht leicht findet. Das Buch verdient weite Verbreitung. α: β.

Andreas Bodenstein von Karlstadt. II. Teil: Karlstadt als Vorkämpfer des laienchristlichen Puritanismus. Von Hermann Barge. Leipzig, Fr. Brandstetter. 1905. XII u. 632 S. 8°. *M.* 12.—.

Dem ersten Bande dieser bedeutsamen Monographie (vgl. Katholik 1905, I, 153 ff.) ist rasch der zweite gefolgt, in welchem die Darstellung des Lebens und Wirkens Karlstadts zum Abschluß gebracht wird. Ein längeres Kapitel hat zunächst Barge der religiösen Gesamtanschauung Karlstadts gewidmet. Dann wird dessen Tätigkeit in Orlamünde sowie seine Vertreibung aus Sachsen geschildert. Sehr wichtig und namentlich für Theologen interessant ist der umfangreiche Abschnitt über den Abendmahlsstreit, der von K. heraufbeschworen wurde und die protestantische Welt in zwei Lager spaltete. Es sei hier auch bemerkt, daß es Barge gelungen ist, im Zentralblatt für Bibliothekwesen, Jahrg. 1904, wo er in Verbindung mit Dr. E. Freys, Kustos an der Münchener Staatsbibliothek, ein mustergiltiges Verzeichnis aller Schriften Karlstadts veröffentlicht hat (S. 153—179; 209—243; 305 bis 331), die Zeit der Abfassung und Veröffentlichung der Karlstadtschen Abendmahlstraktate gegenüber der herkömmlichen irrigen Anschauung genau festzustellen (S. 323 ff.). Überzeugend wird da nachgewiesen, daß keine der betreffenden Schriften vor Karlstadts Zusammenstoß mit Luther in Jena und Orlamünde verfaßt und keine vor Karlstadts Vertreibung aus Sachsen veröffent-

Digitized by Google

licht worden ist. Auf diese Beweisführung sich stützend, kann nun B. (II, 152) mit Recht schreiben: „Die Tatsache, daß K. seine Abendmahlsschriften erst im Exil hat veröffentlichen lassen, bildet ein wichtiges Korrektiv für die übliche psychologische Beurteilung nicht nur Karlstadts, sondern auch Luthers. In allen bisherigen Lutherbiographien wurde der Inhalt der Schriften Karlstadts den Ereignissen, die sich bei Luthers Anwesenheit in Jena und Orlamünde abspielten, vorangestellt, und mit der teilweise heftigen Polemik Karlstadts seine Vertreibung aus Sachsen als notwendig begründet. In Wahrheit erklärt sich die scharfe Tonart der Karlstadtschen Abendmahlstraktate . . . als eine Reaktion gegen die ihm widerfahrene Behandlung."

Nach der Niederwerfung der aufrührerischen Bauern im Jahre 1525 suchte K. sich mit Luther auszusöhnen, um wieder nach Sachsen zurückkehren zu können. „Mitleid und Berechnung" (S. 369; vgl. 266) bestimmten Luther, das Gesuch des Reuigen beim Kurfürsten zu befürworten. So konnte denn K., nachdem er versprochen hatte, fürderhin weder zu predigen noch zu schreiben, sich als Bauer in einem sächsischen Dorfe niederlassen. Der „unerträglichen Zwangsaufsicht", welcher er unterworfen war, wurde er jedoch bald müde, und so entwich er zu Beginn des Jahres 1529 aus dem kursächsischen Gebiete. Nach kurzem Aufenthalt in Holstein und Ostfriesland begab er sich nach der Schweiz, wo er Ende 1541 als Professor und Prediger in Basel gestorben ist. Daß ihm lutherischerseits nachgesagt wurde, er sei vom Teufel geholt worden (über diese Teufelslegende berichtet eingehend Barge 509 ff.), entspricht nur der damals grassierenden Unsitte, dem Gegner ein schlimmes Ende anzudichten. Sein Schlußurteil über Karlstadt faßt B. in folgende Worte zusammen: „Karlstadt war der Repräsentant jener Richtung, die wir als laienchristlichen Puritanismus bezeichneten und in unserer Darstellung als einen für das religiöse Denken der reformatorischen Anfangszeiten sehr wichtigen, von Luther unabhängigen Frömmigkeitstypus ans Licht gezogen zu haben glauben . . . Indem Luther mit Zuhilfenahme der Staatsgewalt den Einfluß Karlstadts vernichtete, hat er zugleich dem laienchristlichen Enthusiasmus der Massen innerhalb seiner Kirche den Lebensnerv durchschnitten" (505).

Was bereits bei der Besprechung des ersten Bandes betont worden ist, „daß wir es hier mit einer durchaus fleißigen und

Digitized by Google

ernsten Arbeit zu tun haben", gilt auch von dem neuen Bande, der in gefälliger Darstellung manche neue Ergebnisse an den Tag fördert. Daß der Biograph seinen Helden hier und da etwas zu günstig beurteilt, wird man bei einer so tüchtigen Arbeit gern mit in den Kauf nehmen. Anerkennung verdient auch, daß B. sich nicht scheut, an Luthers Charakter und Wirken rücksichtslos Kritik zu üben. Wiederholt werden Luthers Intoleranz und Schmähsucht scharf getadelt; auch über die lutherische Rechtfertigungslehre, welche die Lauheit begünstigte, wird ein scharfes Urteil gefällt (73, 102, 138, 141, 156, 186 f., 223, 230 usw.).

Daß im Abendmahlsstreit, nachdem einmal die katholische Lehre verworfen war, Karlstadt viel konsequenter als Luther zu Werke ging, wird von B. mit Recht betont. Beachtenswert ist es, daß K. gegen die lutherische Lehre ganz dieselben Argumente ins Feld führte, mit denen die Lutheraner die katholische Lehre bekämpften. Wie oft ist z. B. von Luther und dessen Anhängern behauptet worden, durch die katholische Lehre vom Meßopfer werde der Heilswert des Kreuzestodes Christi geleugnet, es werden die Priester zu Mittlern der Erlösung gemacht usw. Ganz dieselben Argumente konnte K. gegen die lutherische Abendmahlslehre geltend machen (157, 285). Und wenn Luther behauptete, am Kreuze habe Christus uns die Gnade erworben, im Abendmahl werde sie ausgeteilt (273), so war dies dieselbe Antwort, mit welcher die Katholiken die lutherischen Angriffe zurückwiesen. In anderen Punkten war allerdings die größere Logik auf seiten Luthers, so insbesondere in der Lehre vom unfreien Willen. Wie Luther, so leugnete auch Karlstadt die Willensfreiheit. Aus dieser Lehre, wie sie von beiden Neuerern vorgetragen wurde, ergab sich, daß Gott ein Urheber des Bösen sei. Während aber Luther vor einer solchen Annahme nicht zurückschreckte, bestritt K., daß Gott ein Urheber der Sünde sei (41).

Mit Recht tadelt Barge Luthers Intoleranz. Nur hätte er beifügen sollen, daß auch K. nichts weniger als duldsam gewesen ist. Man lese nur seinen Traktat: „Ob man gemach fahren soll" (1524), über dessen intolerante Grundsätze die von Barge (190 ff.) gebotene Analyse nicht genügend orientiert. Da werden die wahren Gläubigen, insbesondere unter Berufung auf das Alte Testament, aufgefordert, Messe, Bilder und dergleichen „Ärgernisse" sobald als möglich abzutun, unangesehen, ob

Digitized by Google

„schwache“ Christen noch daran hängen: „Gott hat geboten, daß man die Gottlosen strafen soll, wie man andere Laster strafet (Deut. 13 u. 17), und dazu ganze Städte umbringen und verwüsten, die ihrer Abgötterei warten oder nicht in der rechten Bahn wandern wollten. Es nimmt mich fast Wunder auf unsere Schriftweisen und Regenten, daß sie den fleischlichen Ehebruch strafen, und den geistlichen lassen sie ungestraft bleiben... Ist es nicht eine teufelische Sache, daß sie der Menschen Unehre größer achten und gröber strafen als Gottes Unehre? Moses gebeut, daß man die abgöttischen oder geistlichen Ehebrecher nicht weniger umbringen soll, als die fleischlichen Ehebrecher.“ Gottes Gebot müsse zu jeder Zeit befolgt werden. „So ist es auch mit Abtuung der gotteslästerlichen und christlästerlichen Bildnisse oder Messen. Wo wir herrschen, die Gott bekennen, und Götzen finden, sollen wir sie wegnehmen.“ „Die Götzen sind gefährlicher in der Christenheit, als fleischliche Hurenhäuser, und geschickter zum geistlichen Ehebruch, als irgend eine Hure oder Bub.“ Deshalb seien sie zu zerstören. „Wir sollten den Schwachen solche schädliche Dinge nehmen und aus ihren Händen reißen und nicht achten, ob sie darum weinten, schrieen und fluchten. Es wird die Zeit kommen, daß sie uns danken werden, die uns jetzt fluchen und verfluchen.“ „Wüßte die Welt, was Schadens den einfältigen Geistern aus Götzen und anderen Ärgernissen komme, sie würde sich in ihre Finger beißen, ehe sie solche Finanz duldete.“ Verflucht sei, wer den Nächsten ärgert. „Benedeit aber ist der, welcher seinem Bruder sein Verderbnis auch wider seinen Willen abreißt.“ „Gott hat den Juden nicht geboten, daß sie den Heiden zuvor predigen sollten, ehe sie ihre Götzen abtäten. Was sind aber unsere abgöttischen Christen mehr denn zweifache Heiden? Darum ist es von unnöten, daß man sie zuvor lehre, ehe man ihnen ihr Verderbnis nimmt; ob sie zürnen, sie werden darnach wohl lachen.“ „Demnach ist das der Schluß: Wo Christen herrschen, da sollen sie keine Obrigkeit ansehen, sondern frei um sich hauen und niederwerfen, was wider Gott ist, auch ohne Predigen. Solcher Ärgernisse sind viele, nämlich die Messe, Bildnisse, Götzenfleisch, da die Pfaffen jetzt fressen, und dergleichen.“

Wer so wenig, wie Karlstadt, gewillt war, auf die religiöse Überzeugung anderer Rücksicht zu nehmen, war nicht berechtigt,

Digitized by Google

über Vergewaltigung der Gewissensfreiheit zu klagen. Luther und Karlstadt bekannten sich zu denselben unduldsamen Grundsätzen. Nur fehlte Karlstadt die nötige Macht, um seine Grundsätze zu verwirklichen, während sich Luther auf den weltlichen Arm stützen konnte.

Recht eigentümliche Ansichten hatte Karlstadt über das Fegfeuer. In lateinischen Thesen vom Jahre 1521 oder 1522 soll er nach Barge (I, 495; II, 5) die Annahme eines Fegfeuers entschieden verworfen haben. Die betreffenden anonymen Thesen dürften aber kaum von Karlstadt herrühren, da er in einer Schrift, die aus dem Anfang des Jahres 1523 stammt (Ein Sermon vom stand der Christgläubigen Seelen, von Abrahams schoß und Fegfeuer), einen Reinigungsort annimmt, ohne freilich zuzugeben, daß wir den abgeschiedenen Seelen helfen können. Die Seelen, die noch der Reinigung bedürfen, ruhen in „Abrahams Schoß". Das geistige Feuer, wodurch sie gereinigt werden, ist die Sehnsucht nach Gott. „Sie sehnen sich darnach und haben ein schmerzliches Verlangen darnach und stehen also in Gelassenheit und geschwinder Langweiligkeit und werden in langweiliger Sehnlichkeit wie die versengten oder verbrannten Bäume, von welchen die Blätter mosig werden und die Rinde sich abschält." „Deswegen mag ich eine solche ängstliche Sehnlichkeit zu Gott in den Seelen ein Fegfeuer nennen." Obschon aber die Seelen eine „schmerzliche" und „ängstliche" Sehnsucht nach Gott haben, so macht sie doch diese Sehnsucht „nicht unselig, sondern selig." Deshalb soll man ihnen auch nicht zu helfen suchen; auch ist es uns unmöglich, ihnen zu Hülfe zu kommen. Nebst den Seelen, die in ihrer „schmerzlichen" und „ängstlichen" Sehnsucht „selig" sind, gibt es noch andere, unvollkommenere Seelen, die in der anderen Welt noch „studieren und lernen" müssen. „Es möchte auch kommen — was Gott am besten weiß — daß zu Zeiten die ungelehrten Seelen also umhergehen und daß etliche in solcher Bewegnis und Angst ihrer Unwissenheit rasen, daß sie nicht wissen, ob sie verdammt sind oder nicht. Es möchte auch geschehen, daß etliche Seelen Messen, Almosen, gute Werke, Wandern zu den Heiligen und dergleichen bei ihren Freunden gesucht (alles aus Unwissenheit, die sie allhie gehabt und mit sich getragen haben), daß sie auch endlich nicht wiedergekommen sind, als sie vermerkt haben, daß ihnen weder Messen,

Digitized by Google

noch Almosen, noch Werke, noch Wallen geholfen haben .... Die Erfahrung umlaufender Seelen ist so groß, daß ich sie nicht strafen noch verwerfen darf. Gleichwohl gestehe ich, daß sich der Teufel auch in Gestalt eines umwandelnden Geistes verstellt und um Messen, Opfer, Licht und dergl. schreit, auf daß er die Pfaffen in ihrem Irrtum behält und die Laien um Gut und Leben bringt. Aber nichtsdestoweniger halte ich, daß Seelen auch mögen umgehen und aus dem alten Irrtum irrige und unnütze Hülfe begehren." Barge, der in seiner Besprechung der Fegfeuerschrift (II, 5 ff.) diese Ausführungen nicht berücksichtigt hat, behauptet demnach mit Unrecht, daß Karlstadt von Erscheinungen Verstorbener nichts hielt (I, 495; II, 510).

Da wiederholt von der Stellung der Straßburger Prediger zu Karlstadt die Rede ist, so hätte auch Butzers Dialog „Vergleichung D. Luthers und seines Gegenteils vom Abendmahl Christi" (Straßburg 1528) herangezogen werden können. In dieser Schrift ist ein eigener Paragraph (§ 21) der „Meinung Karlstadts" gewidmet. Es wird zugegeben, daß Karlstadt im wesentlichen die Wahrheit lehre; doch wird er getadelt, „daß er so rauh und unfreundlich wider den Luther schreibe". Freilich hält Butzer (§ 23) auch Luthers „greuliches Lästern, Schäntzlen, Verdammen, auch an vielen Orten öffentlich unwahrhaftiges Dargeben der Lehre und Argumente seiner Widersacher" für eine „schwere Versuchung und Anfechtung".

Daß auf theologischem Gebiete Barge hier und da den schärfsten Widerspruch herausfordert, ist bereits in der Besprechung des ersten Bandes bemerkt worden. Auch im neuen Bande kommen Äußerungen vor, die der Verfasser leicht hätte weglassen können, ohne daß dadurch der Wert seiner Schrift beeinträchtigt worden wäre. Auch orthodoxe Protestanten muß es verletzen, wenn ihr Glaube an die wunderbare Geburt des Heilandes oder an die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl als „superstitiöse Vorstellung" (62), als „frommer Aberglaube" (150) bezeichnet wird. B. spricht wiederholt von einer „Anbetung" der Heiligen und Bilder (77, 125), wahrscheinlich irregeführt durch den Ausdruck adoratio, Anbetung, der, wie im ganzen Mittelalter so auch noch im 16. Jahrhundert, namentlich auch von Luther (vgl. z. B. Weimarer Ausgabe XI, 446, vom Jahre 1523),

Digitized by Google

öfter im weiteren Sinne von Verehrung überhaupt gebraucht wurde. Wenn aber katholische Autoren den Ausdruck „Anbetung" sowohl in bezug auf Gott als in bezug auf Geschöpfe gebrauchten, so unterließen sie nicht, den wesentlichen Unterschied zwischen der Anbetung Gottes und der Anbetung der Geschöpfe genau hervorzuheben. So sagt z. B. Emser 1522 in einer Schrift gegen Karlstadt: „Wir mögen und sollen anbeten und ehren die lieben Heiligen nicht als Gott, sondern als Kreaturen, nicht als Geber und Nehmer, sondern als Patrone und Fürbitter." (Barge I, 395.) Luther seinerseits erklärte noch in den letzten Jahren seines Lebens bei Auslegung der Genesis: Appellamus *adorationem* omnem illam reverentiam externam erga superiores aut aequales sive fiat flexo uno genu, ut apud principes, aut utroque, ut in adoratione Dei. (Opera exegetica VIII, 212.) B. schreibt auch (22): „Zweifellos hat die altkirchliche Christologie erst durch Luther wieder eine zentrale Bedeutung im religiösen Denken erlangt, während diese ihr im Verlaufe des späteren Mittelalters verloren zu gehen drohte. Die katholische Kirche war in der Lage gewesen, verschiedenartige Garantien für die Erlangung der göttlichen Gnade den Gläubigen darzureichen: eigne gute Werke, Schatz der überschüssigen Werke, Fürbitte der Heiligen und der Gottesmutter, daneben auch den Opfertod des Gottessohnes." Will B. sich die Mühe geben, die religiöse Literatur des späteren Mittelalters ein wenig einzusehen, so wird er finden, daß man den Opfertod Christi keineswegs bloß „neben" die guten Werke oder die Fürbitte der Heiligen stellte. Das Kreuzopfer Christi hatte stets eine zentrale Bedeutung im katholischen Denken und Leben. Was im Jahre 1524 der Kölner Dominikaner Hoogstraten bezüglich der Heiligen schrieb, daß sie *sub Christo*, ex meritis Christi unsere Fürbitter bei Gott seien (Bibliotheca reformatoria neerlandica. III. Deel. 'S-Gravenhage 1905, S. 443), war im Mittelalter allgemeine katholische Lehre. Ebenso war es allgemeine Lehre, daß unsere guten Werke ihren verdienstlichen Wert aus dem Leiden Christi schöpfen. Mit vollem Rechte konnte denn auch Hoogstraten im Jahre 1526 schreiben: „Docent theologi et indubitato tenent et credunt, id quod tu nec intelligere nec considerare potuisti, quod opera bona virtutem suam capiunt ex passione Christi, ex qua habent et accipiunt, ut sint vitae aeternae meritoria . . . In hac sententia conveniunt theologi omnes" (loc. cit. 562).

Digitized by Google

Wenn nun auch Barges Monographie zu verschiedenen Ausstellungen Anlaß bietet, so muß doch noch einmal betont werden, daß es sich um eine sehr beachtenswerte Leistung handelt, die für die Beurteilung Karlstadts von grundlegender Bedeutung ist. Der von Luther und dessen Schülern so sehr verunglimpfte Mann muß künftighin, auf Grund des neuen Werkes, vielfach ganz anders beurteilt werden, als es bisher geschehen ist. So hat denn sein neuester Biograph nicht umsonst gearbeitet.

München. Dr. N. Paulus.

Lebensweisheit in der Tasche von Fr. A. M. Weiß. Freiburg, Herder 1905. 10. Aufl. XVIII u. 504 S. *M.* 3.—.

In zehnter Auflage — gewiß ein erfreulicher Beweis für die eminente Brauchbarkeit derselben — liegt uns eine der abgeklärtesten Arbeiten des berühmten Autors vor. Der Leser staunt, wird begeistert und unwillkürlich zum demütigen Bekenntnis seiner eigenen lückenhaften philosophischen Bildung getrieben. Und eben diese letztere Wirkung des außerordentlichen Büchleins läßt uns von Herzen wünschen, es möchte unserer studierenden Jugend ein treuer Begleiter und streitbarer Kämpe im Ringen um unsere katholische Weltanschauung werden. Als „gutes Buch" im besten Sinne des Wortes wird es jedem, auch dem verbissensten Pessimisten, etwas bringen. Glück auf! dem lieben Wanderer zur neuen Fahrt in die Welt und allerorts offene Herzen.

W. D.

Die älteste Agende des Bistums Münster von Richard Stapper. Mit Einleitung und Erläuterungen als Beitrag zur Liturgie u. Kulturgeschichte. Münster i. W. Regensberg 1906. VI u. 147 S. *M.* 6.50.

Die „älteste Agende" der Diözese Münster, welche St. in vortrefflichem Drucke und mit gutem Kommentare publiziert, stammt, wie er wahrscheinlich macht, dem Inhalte nach aus der Zeit von 1400—1414. Das Exemplar, nach welchem er die Ausgabe besorgt hat, datiert er auf ungefähr 1500. Es gehörte dem Stifte Borken an. Ob die letztere Zeitbestimmung zutreffend ist, erscheint mir zweifelhaft; die S. 11 angeführten Gründe sind nicht durchschlagend; dagegen weist die Schrift, wie die Lichtdrucktafeln zeigen und St. auch anerkennt, auf die Mitte des 16. Jahrhunderts. Ich bemerke dabei, daß die Zahl der im

Digitized by Google

16. Jahrhundert geschriebenen liturgischen Bücher sehr beträchtlich ist. Es hat in manchen Diözesen viel Mühe gekostet, gedruckte Meßbücher und Agenden einzuführen. St. glaubt drei Teile der Agende unterscheiden zu sollen, den Grundstock, welcher das ältere Manuale aus der Mitte des 14. Jahrh. bietet, die Zusätze des Redaktors aus 1400—1414 und die Nachträge aus der Zeit von 1414 bis zur Zeit des Kopisten. Der liturgische Inhalt der Agende ist eigentlich knapp; er bietet nur die dem Seelsorger notwendigsten Formulare: Wasserweihe, Taufritus, Karfreitag- und Ostersamstag-Formulare, Spendung der hl. Ölung, die Commendatio mortuorum, ordo matrimonii und die introductio mulieris post partum. Dagegen ist der kanonistische Inhalt ungleich reicher: er betrifft das Begräbnisrecht, Eherecht, die casus reservati episcopales, die Exklusion von der Kommunion und das Interdikt. St. liefert dazu einen instruktiven Kommentar, welcher beachtenswerte kulturgeschichtliche Notizen enthält. Die ‚figellatores' sind, wie St. S. 79 richtig vermutet, Geiger; vgl. Diefenbach Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis. Francofurti ad Moenum 1857 s. h. v. und besonders über die Spielleute Schönbach, Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde. Wien 1900, S. 56 ff. S. 131 Note 4 ist mit Hartzheim, Concilia Germaniae IV, 41 zu lesen ‚propter pericula haeresum et errorum, quos saepius seminant'. Die quaestuarii, die Pfennigprediger, welche echte und falsche Ablässe verkündeten, waren eine Plage für Klerus und Volk. Berthold von Regensburg bekämpft sie heftig und viele Synoden suchten ihnen das Handwerk zu erschweren. — Der im Anhang beigefügte ‚Liber agendorum dyocesis Monasteriensis' enthält Stücke für den Chordienst an Purificatio, in die Palmarum, in parasceve, in vigilia Pasche und die benedictiones salis et aquae, cinerum et ignis in coena Domini. — Die Ausstattung des Buches ist vortrefflich.

München. Adolph Franz.

Die Bibel in der Kunst. Nach Original-Illustrationen erster Meister der Gegenwart. Mit erläuterndem Bibel-Begleit-Text nach Augustin Arndt S. J. (Mit kirchl. Approbation.) Verlag von Kirchheim & Co., Mainz, 1905. 20 Lieferungen in Folio. à ℳ 1.50.

Zu allen Zeiten hat der religiöse Gedanke die Kunst zu schaffensfreudigem Tun begeistert. Im Christentum haben ihre

Digitized by Google

Jünger vor allem in den mannigfaltigen Ereignissen der biblischen Geschichte Vorlagen zu ihren erhabensten Schöpfungen gefunden. Auch die zeitgenössischen Künstler folgen diesem Zuge. Zeuge dafür ist obiges Prachtwerk, in dem die Leistungen von 26 der hervorragendsten Meister der neuen realistischen Richtung aus fast allen Ländern Europas nebst einem Nordamerikaner in 97 hochfeinen Gravuren vorgeführt werden. Frankreich ist durch 6 Meister vertreten: Constant, Gérôme, Laurens, Puvis de Chavannes, Rochegrosse und Tissot; England ebenfalls durch 6: Briton Rivière, Burne-Jones, Crane, Dicksee, Swan, Tadema; Deutschland durch 3: Kampf, Liebermann und Uhde; Italien durch 3: Michetti, Morelli, Segantini; Rußland ebenfalls durch 3: Repin, Sascha Schneider und den Finnländer Edelfelt; Österreich durch Brozik, Holland durch Israels, Belgien durch de Vriendt, Spanien durch Villegas, Amerika durch Abbey.

Schon die bisher erschienenen 5 Lieferungen lassen erkennen, was die betreffenden Meister können und wollen. Originale Auffassung, kräftige, zum Teil nur skizzenhafte Zeichnung springt in die Augen. In den meisten Bildern ist auf die Details wenig Gewicht gelegt, sie wollen durch das Ensemble wirken, fesseln oft durch brillante Lichteffekte. Einzelne Kraftfiguren erinnern an den gewaltigen Michelangelo wie z. B. Moses, der seine Hand ausstreckt, damit die Wasser des Meeres hereinbrechen über die verfolgenden Egypter. Es sind wahre, der Natur, der Wirklichkeit abgelauschte Szenen, keine idealisierten Bilder, wie sie Jünger der Kunst, die mehr die Erbauung der Gläubigen im Auge hat, geschaffen haben. Die ganze Kollektion, welche in rascher Abfolge erscheinen soll, wird den Zeitgenossen und auch noch spätere Generationen eine instruktive Vorstellung von dem internationalen Ringen und Schaffen der Jünger der Kunst am Anfange des XX. Jahrhunderts vermitteln. R.

Redigiert unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

Register des „Katholik".

Jahrgang 1905.

(Die eingeklammerte Ziffer bedeutet Band II.)

Alt-Livland s. Hagiologisches.
Apostasie vor dem Weltende s. Steil.
Aus der Kirche Englands (2) 230 bis 34.

Barge, Herm., Andreas Bodenstein von Karlstadt, I. T. r. v. Paulus 153—7, II. T. (2) 391—8.
Bartoli, N., S. J., Die Erlebnisse eines Uebermenschen r. v. Dr. R. 80.
Baumgartner, A., S. J., Geschichte der Weltliteratur r. v. Bellesheim 236—8.
Bellesheim, A., Der Selige Pfarrer Vianney von Ars 157—60. — Urkunden zur Definition der Unbefleckten Empfängnis der hl. Gottesmutter 169—81, (2) 241—51.
Benedetti, Cl., Vita di San Gerardo Maiella r. v. Bellesheim 232 f.
Beßmer, S. J., Störungen im Seelenleben (2) 76 f.
Bibel in der Kunst r. v. R. (2) 399 bis 400.
Bishop, Edm., On the origins of the Feast of the Conception of the Blessed V. Maria r. v. Bellesheim 149.
Blötzer, Jos., Die Katholikenemanzipation in Großbritannien u. Irland r. v. Bellesheim (2) 151—3.
Blümml, E. K., Weihnachtslieder aus Tirol (2) 306—13, 372—86.
Bonifatius, Apostel der Deutschen s. Bruder.
Bourg, Du, Saint Odon r. v. Bellesheim (2) 75.
Brevier, Emendation des, s. Spalding.
Broise, René-Marie de la, La sainte Vierge r. v. Bellesheim 149 f.
Bruder, Pet., Die liturgische Verehrung des hl. Bonifatius in der Diözese Mainz 225—63, 334 bis 48, (2) 16—46.
Bürger, Pet., Unterweisungen über die christl. Vollkommenheit r. v. a. ß. (2) 238.

Camm Bede O. S. B., Lives of the English Martyrs r. v. Bellesheim (2) 71—3.
Chargeboeuf, Et., La bible méditée d'après les saints pères r. v. a. ß. (2) 144 f.
Christussänger, ein moderner s. Gieben.
Commer E., Die Kirche in ihrem Wesen und Leben r. v. a. ß. (2) 390 f.

D'Alès Adhémar, La Théologie de Tertullien r. v. Stan. v. Dunin-Borkowski S. J. 225—8.
Deimel, Th., Zeugnisse deutscher Klassiker für das Christentum. — Zitaten-Apologie r. v. W. D. (2) 76.
Döller, Joh., Die Massai und ihre Beziehung zum A. T. 81—7.

Empfängnis, unbefleckte s. Bellesheim.
English Church Union (2) 230—3.

Digitized by Google

Ernst, E., Elternpflicht r. v. R. (2) 155.
Esser, Th. O. Pr., Ueber die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte (2) 201—16, 252—66, 332 bis 50.

Falk, Fr., Stiftung eines Theologenstipendiums zu Erfurt 1499 366 bis 70. — Das Conceptio-Fest für Minden 1285 899 f. — Geständnisse über die Folgen der Lehre Luthers (2) 77—9. — Der Ritus der Eheeinsegnung nach einem alten Rituale des Erzstifts Mainz (2) 156—8. — Der älteste Druck der Schrift Basilius des Großen über Lektüre heidnischer Schriftsteller 158—60.
Fendt, Leonh., Sünde u. Buße in den Schriften des Methodius von Olympus 24—45.
Fenerstein, M., Kreuzweg 400.
Flammen-Sang s. May.

Gaudeau, B., L'église et l'état laique r. v. A. B. 315 f.
Gaudé, Leon., Opera moralia s. Alphonsi Mariae de Ligorio r. v. Bellesheim (2) 386—8.
Gieben, Jos., Ein moderner Christusfänger 370—81 (2) 54—62.
Gilbertus Porretanus s. Schmidlin.
Glauben u. Wissen s. Sawicki.
Gröber, K., Gesch. des Jesuitenkollegs u. Gymnasiums in Konstanz r. v. Dr. Hubert 394—7.

Hagen, M. S. J., Lexicon biblicum r. v. Selbst 115 f.
Hagiologisches aus Alt-Livland (2) 128—37, 217—30, 282—94.
Harp. H. s. Schlager.
Heiner, Fr., Der Syllabus r. v. Bellesheim (2) 145—7.
Helmling O. S. B., Hagiologisches (2) 49—54.
Herders Konversations-Lexikon r. v. R. 235.
Hergenröther, J., Handbuch der allgem. Kirchengesch. r. v. J. Schmidt 386—93.
Hermas s. Scherer.
Hildegard, Abstammung der heiligen 298—307.
Hemmerle, P. J., Der Gottesbegriff bei Nikolaus v. Cues 126—37, 202—15.
Höpfl. Hildebr. O. S. B., Das Buch der Bücher r. v. Selbst 72 f.
Huber, Aug., Die Hemmnisse der Willensfreiheit r. 79 f.

Indulgenz für Verehrung der Immaculata 1503, 319 f.
Irenäus, hl. s. Stoll.

Keppler, Paul Wilhelm v., Die 14 Stationen des hl. Kreuzweges r. v. M. R. (2) 155 f.
Kihn, H., Patrologie r. v. Bellesheim (2) 313—5.
Kneib, Ph., Der Monarchianismus u. die röm. Kirche im dritten Jahrhundert (2) 1—15, 112—28, 182 bis 201, 266—82.
Kommunion-Andenken 240.
Köhler, Walther, Katholizismus u. Reformation r. v. N. Paulus (2) 147—51.
König, Ed., Altorientalische Weltanschauung u. A. T. r. v. Selbst 223—5.
König, Leo, S. J., Pius VII., Die Säkularisation und das Reichskonkordat r. v. Bellesheim (2) 236 bis 8.
Köster, Ludw., S. J., Maria die unbefleckt Empfangene r. v. Bellesheim 150.
Krebs, C. SS. R., Lebensgeschichte des Hochw. P. Nik. Mauron r. v. a. S. (2) 153 f.
Kreuzberg, H., Das Gebet r. v. R. 235.
Kreuzweg 400.
Kuhnert-Leipoldt, Wandkarte von Palästina bis zur Zeit Christi r. v. Lovgt. (2) 239 f.

Laurent, Jos., Ueber philosophische Forschung (2) 368—72.
Lehmen, A., S. J., Lehrbuch der Philosophie 2 Bd. r. v. Bellesheim (2) 234 f.
Luther, Folgen seiner Lehre (2) 77 bis 9.

Magistretti, M., Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae r. v. A. Franz 384—5.

Digitized by Google

Maltzew, Alexios von, Oktoichos oder Parakletike der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes r. v. Adolf Franz 150—2.
Massai s. Döller.
May, J., Flammen-Sang. Ein neuer Literaturzweig 137—45, 215—22. — Die Abstammung der hl. Hildegard 298—307.
Meichler, M., S. J., Das katholische Kirchenjahr r. v. Bellesheim 233 f.
Methodius von Olympus s. Feudt.
Moltedo Tranq., Vita di S. Alessandro Sauli r. v. Bellesheim 228—32.
Monarchianismus s. Kneib.
Mönchtum, Gesch. des alten, s. Plenkers.
Muff, Cölest., Die Frau nach Gottes Herzen r. v. M. R. (2) 77.

Nikolaus v. Cues s. Hemmerle.

Ojetti B., S. J., Synopsis rerum moralium r. v. A. B. 385 f.
Otto, Bischof v. Freising s. Schmidlin.

Pargoire, J., L'église byzantine r. v. Bellesheim 309—11.
Paulus, Apost. s. Verteidigungsrede.
Pierre, Victor, Les seize Carmélites de Compiegne r. v. Bellesheim 398 f.
Pijper, F., Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Derde deel. r. v. N. Paulus (2) 315—20.
Plenkers, H., Neuere Forschungen zur Gesch. des alten Mönchtums (2) 294—306, 350—67.
Portmann, A., Das System der Theolog. Summe des hl. Thomas r. v. Ph. Kneib 308 f.
Prätorium des Pilatus (2) 137—44.

Racke, C., Le Camus, Falsche Exegese: Schlechte Theologie r. v. R. (2) 239.
Rady, J. B., Geschichte der kathol. Kirche in Hessen r. v. J. Schmidt 73—6.
Rauschen, G., Florilegium patristicum r. v. Schmidt (2) 66—9.
Reinhard, Fr., Auf nach Bethlehem 239—40.
Richter-Scherer, Festgabe zum Bonifatius-Jubiläum 1905 r. v. F. (2) 154.
Riotte, F., Gesammelte Novellen r. v. R. (2) 240
Roesch, Const. O. Cap, Der Aufbau der hl. Schriften des N. T. r. v. J. Schäfer 307.
Rolfes, Eug., Aristoteles Metaphysik r. v. J. Kirschkamp (2) 69 f.
Runsch, Johann, (2) 79 f.

Sardi, Vinc., Vita del B. Gaspare del Bufalo r. v. Bellesheim 76 bis 79.
Sawicki, Ueber Glauben u. Wissen in der neuern protest. Theologie u. Philosophie 1—24, 103—25.
Schäfer, Jak., Das Prätorium des Pilatus (2) 137—44.
Scherer, W., Zur Christologie des Hermas (2) 321—31.
Schlager, Patr. O. F. M., Zum Leben des Franziskaners Heinrich Harp (2) 46—8.
Schleiniger-Racke, Grundzüge der Beredsamkeit r. v. α. β. 397.
Schmidlin, Jos., Bischof Otto von Freising als Theologe (2) 81—112, 161—82.
Seisenberger, M., Das Evangelium nach Markus r. v. J. Schäfer 308.
Selbst, Jos., Schuster-Holzhamers Handbuch zur Bibl. Gesch. r. v. R. (2) 388—90.
Slater, Th., S. J., Eadmeri tractatus de conceptione S. Mariae r. v. Bellesheim 148 f.
Spaldák, A., S. J., Zur geplanten Emendation des röm. Breviers 161—68, 289—97, 321—34.
Spillmann, J., S. J., Gesch. der Katholikenverfolgung in England r. v. Bellesheim 393 f.
Stapper, R., Die älteste Agende des Bistums Münster r. v. A. Franz (2) 398 f.
Steil, A. M., Ueber die allgemeine Apostasie vor dem Weltende 353 bis 65.
Stiftung in Erfurt s. Falk.
Stoll, Fr., Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung 46—71, 87—109, 181—201, 264—89, 249—53.
Stöckl-Wohlmuth, Lehrbuch der Philosophie r. v. Kirstein 316—9.

Digitized by Google

Suau, P., St. François de Borgia r. v. Bellesheim (2) 73—5.

Tixeront, J., Histoire des dogmes r. v. Bellesheim 311 f.
Thurston, H., S. J., Eadmeri tractatus de conceptione S. Mariae r. v. Bellesheim 148 f.

Vacandard, E., Études de critique et d'histoire religieuse r. v. Bellesheim 313 f.
Verteidigungsrede des Apostels Paulus zu Jerusalem (2) 62—6.
Vianney von Ars 157—60.

Weihnachtslieder s. Blümml.
Weiß, A. M., Lebensweisheit in der Tasche r. v. W. D. (2) 398.
Wernz, F. X., S. J., Jus decretalium r. v. Bellesheim 381—4.

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last dat stamped below.

A fine of five cents a day is incurre by retaining it beyond the specifie time.

Please return promptly.

Duke 3/7/44

Woodstock College Lib.
10/18/45

Digitized by Google

Widener Library
3 2044 105 192 736

Digitized by Google